PUSLITPEN UIN SGD BANDUNG

MMR
Madrasah Malem Reboan

Seri Bunga Rampai 11

SERBA-SERBI KOMUNIKASI DALAM MASYARAKAT PLURAL

Aep Wahyudin | Asep Salahudin | Asep S. Muhtadi
Ihsan Setiadi Latif | Imam Ghazali Budiarjo
Ujang Saefullah | Zaenal Mukarom

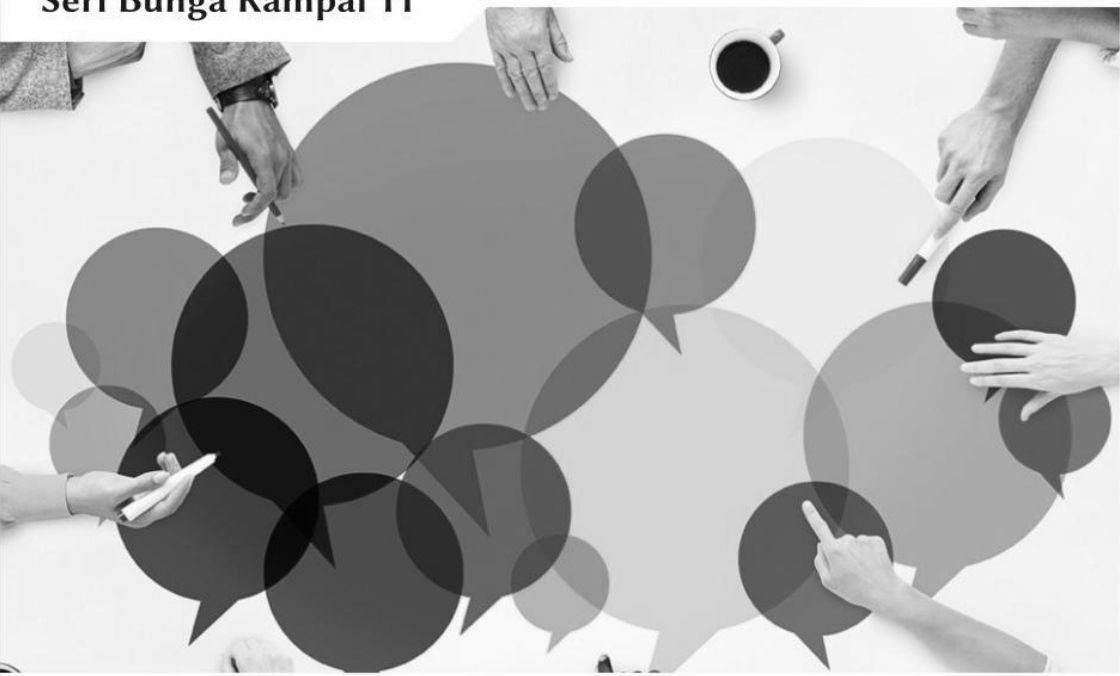
Zaenal Mukarom (Penyunting)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

PUSLITPEN
UIN SGD BANDUNG

MMR
Madrasah Malem Reboan

Seri Bunga Rampai 11



SERBA-SERBI KOMUNIKASI DALAM MASYARAKAT PLURAL

Aep Wahyudin | Asep Salahudin | Asep S. Muhtadi
Ihsan Setiadi Latif | Imam Ghazali Budiarjo
Ujang Saefullah | Zaenal Mukarom

Zaenal Mukarom (Penyunting)

Serba Serbi Komunikasi dalam Masyarakat Plural

Penulis: Asep S. Muhtadi, dkk.
Penyunting: Zaenal Mukarom
Desain Cover: Mang Ozie

Penerbit:
Madrasah Malem Reboan (MMR) & Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ISBN: 978-602-51281-8-9

Hak Cipta: pada Penulis
Cetakan Pertama: Mei 2018

Dilarang mengutip, memperbanyak, dan menerjemahkan sebagian atau keseluruhan isi buku ini tanpa izin dari Penerbit, kecuali kutipan kecil dengan menyebutkan sumbernya yang layak

PENGANTAR PENYUNTING

Fenomena komunikasi tak pernah habis untuk dikaji. Kita bisa mendekatinya dari berbagai persepektif dan beragam persoalan yang menyertainya. Kajian-kajian menjadi sangat beragam dan saling melengkapi. Komunikasi sebagai ilmu tak hanya berkembang dengan sangat cepat, tapi juga penuh warna.

Tulisan-tulisan dialam buku ini membahas berbagai fenomena komunikasi tersebut dari keragaman perspektif dan persoalannya. Fenomena komunikasi, yang penuh dengan kekhasan, tak hanya dilihat dari perpektif sosial dan budaya, tapi juga agama, yang diyakini sebagai solusi semua persoalan. Kekhasan bentuk-bentuk komunikasi ini menarik karena di sisi ini pula benang merah keragaman perspektif itu terlihat.

Seperti era media mutakhir, munculnya media sosial juga memunculkan generasi baru dengan karakteristik, kebiasaan, dan tata nilainya sendiri. Di era ini, dakwah bahkan tak lagi menjadi monopoli para *da'i,* sesulit apa pun kontennya. Fasilitas berbagi di media sosial membuat siapa pun bisa dengan mudah menjadi penerima sekaligus sebagai penyampai pesan-pesan dakwah.

Bagaimana dengan media massa? Bagian ini pun menjadi salah satu bahasan yang menarik dalam buku ini. Salah satunya, "Gurita Konglomerasi dan Oligopoli Penyiaran di Indonesia" yang secara terang-benderang

memberikan gambaran bagaimana tentang bisnis media, khususnya televisi, dijalankan.

Pemilihan televisi sebagai pokok bahasan tentu bukan tanpa alasan. Dibanding media informasi lainnya, televisi memiliki daya penetrasi jauh lebih besar terhadap masyarakat ketimbang media massa lainnya.[1]

Jurnalisme gosip yang mewarnai, bahkan menjadi primadona konten media massa, terutama televisi, di Indonesia juga menjadi bagian yang diulas dalam buku ini. Dalam bab ini, gosip tak hanya dikaitkan dengan budaya masyarakat Indonesia yang cenderung maskulin dan kolektif, tapi juga hal lain, seperti *labeling* (penjulukan) dan pembentukan kesadaran khalayak terhadap label-label yang diberikan media.

Pembahasan mengenai jurnalisme gosip ini penting, bukan saja mengingat kecenderungan perkembangannya yang semakin meningkat, tapi juga soal bagaimana masyarakat seharusnya menyikapinya. Masih tepatkah gosip menjadi bagian dari ranah jurnalitik? Bukankah keberadaan gosip sendiri adalah fakta? Perdebatan masih bisa sangat panjang.

Bagaimana komunikasi merawat kehidupan harmoni di tengah masyarakat plural juga menjadi pokok bahasan dalam bab tersendiri pada buku ini.

---

1 Temuan *Nielsen Media Research* (2007) menunjukkan, televisi memiliki daya penetrasi jauh lebih besar daripada media informasi lainnya. Penetrasi televisi mencapai 91,7 persen, sementara suratkabar, majalah, tabloid, cinema dan radio, masing-masing hanya 25,7 persen, 22,9 persen, 16,1 persen, 1,2 persendan 42,1 persen. Kuatnya penetrasi TV itulah yang menyebabkan menjadi media paling berpengaruh dalam mendongkrak omzet dunia industri televisi.

Pengalaman kaum muslim dalam menghadirkan Islam di tengah kehidupan multikultural, baik dalam posisi demografisnya sebagai mayoritas maupun minoritas, hingga kini tetap menjadi isu menarik untuk terus dikaji. Termasuk prinsip *bilisāniqawmih* dan *'alāqadr 'uqūlihim* yang sangat mempertimbangkan dimensi pluralitas, yang membuat nilai-nilai *raḥmatanlil'ālamīn* dapat diwujudkan tanpa harus meniadakan kenyataan multikulturalitas masyarakat.

Selain hal-hal tadi, serba serbi dalam komunikasi, baik dalam kaitannya dengan tradisi, organisasi, dan politik juga menjadi topik-topik yang diulas dalam buku ini. Kendatipun pembahasannya tidak mendalam dan parsial, tapi beberapa informasi yang dapat dike-tengahkan melalui berbagai tulisan ini paling tidak dapat memperkaya khazanah kajian komunikasi sebagai sesuatu yang dinamis seiring dengan variable-variabel yang menyertainya.

Semoga dengan hadirnya beberapa tulisan yang dirangkai dalam bentuk Bunga Rampai ini dapat menginspirasi dan memberikan secercah pengetahuan kepada para pembaca. Walaupun sekali lagi, tulisan ini disadari masih menyimpan sejumlah kelemahan dan kekurangan di sana sini.

Wa 'l-Lāh A'lam bi al-shawāb.

Bandung, 18 Maret 2018
Zaenal Mukarom

DAFTAR ISI

Pengantar Penyunting — i
Daftar Isi — v

Asep S. Muhtadi

Komunikasi Multikultural Merawat Kehidupan Harmoni di Tengah Masyarakat Plural
A. Pendahuluan — 1
B. Menghadirkan Agama Secara Damai — 2
C. Mengurai Konflik-konflik Agama — 5
D. Menciptakan Harmoni Kehidupan — 9
Daftar Pustaka — 13

Diskusi

A. Pengantar Moderator — 15
B. Deskripsi Makalah — 15
C. Tanggapan Peserta — 17
D. Penjelasan Pemakalah — 21
E. Temuan — 23
F. Tanggapan Tertulis — 24

Asep Salahudin

Komunikasi Politik Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Pesantren SuryalayaTasikmalaya Masa Negara Orde Baru

A. Pendahuluan — 35
B. Survei Bibliografi — 41
C. Sekilas Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya — 44
D. Dua Mursyid untuk Dua Zaman — 47
E. *Rawayan* Tarekat Abah Anom — 49
F. Nafas Kesundaan Nafas Keindonesiaan — 52
G. Komunikasi Politik TQN di Panggung Negara Orde Baru — 53
H. Pesan Politik — 56
I. Tipe Kiai Tarekat — 58
J. Politik TQN, Tarekat Papayung Masyarakat — 68
K. Penutup — 71

Daftar Pustaka — 72

Zaenal Mukarom

Komunikasi Politik Perempuan di DPRD Jawa Barat

A. Pendahuluan — 75
B. Komunikasi Politik Verbal Legislator Perempuan

. — 81
C Komunikasi Politik Nonverbal Legislator Perempuan
. — 88
D Kesimpulan — 92
.
E Refleksi — 93
.

Ihsan Setiadi Latif

Komunikasi Organisasi Persatuan Islam
dalam Menyebarkan Paham Keagamaan
A Latar Belakang Penelitian — 95
.
B Fokus dan Tujuan Penelitian — 104
.
C Kajian Literatur — 106
.
D Landasan Teoritis — 111
.
E Landasan Konseptual — 118
.
F. Metodologi Penelitian — 126
Daftar Pustaka — 132

Ujang Saefullah

Dialektika Komunikasi Islam dan Budaya Sunda
Studi Etnografi Komunikasi pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh
di Kabupaten Garut, Provinsi Jawa Barat
A Pendahuluan — 137
.

B. Konsep Dasar Dialektika Komunikasi dan Budaya — 140
C. Etnografi Komunikasi — 142
D. Islam dan Budaya Sunda — 148
E. Kerangka Teori — 145
F. Metodologi Penelitian — 149
G. Hasil Penelitian dan Pembahasan — 150
H. Penutup — 170
Daftar Pustaka — 171

Aef Wahyudin

Gurita Konglomerasi dan Oligopoli Penyiaran di Indonesia
A. Pendahuluan — 203
B. Pandangan Kritis terhadap Media — 213
C. Teori Kritis tentang Media — 216
D. Ekonomi Politik Media — 217
E. Televisi Lokal Berjaringan — 230
F. Gurita Konglomerasi dan Oligopoli Media — 240
G. Resistensi Kepentingan Privat Industri Media — 450

H Penutup — 253
.
Daftar Pustaka — 255

Imam Ghazali Budiharjo

Fenomena Jurnalisme Gosip
A Pendahuluan — 263
.
B Indonesia Menganut Budaya Kolektivis — 265
.
C Jarak Kekuasaan yang Tinggi di Indonesia — 267
.
D Dampak Tayangan Gosip sebagai *Labelling* —
. 269
E Penjulukan dan Pembentukan Kesadaran Khalayak
. — 272
Daftar Pustaka — 275

Indeks — 279

KOMUNIKASIMULTIKULTURAL
Merawat Kehidupan Harmoni di Tengah Masyarakat Plural

Prof. Dr. Asep S. Muhtadi

Eksklusivisme beragama dengan memutlakkan kebenaran sendiri tanpa melihat kebenaran yang diyakini pihak lain merupakan sikap yang hanya akan menciptakan disharmoni, ketegangan, konflik…

A. Pendahuluan

Tulisan ini mengandaikan bahwa beragam konflik agama yang terjadi khususnya di Indonesia selama ini terjadi "murni" karena adanya perbedaan keyakinan dan atau agama. Ini penting ditegaskan karena beberapa analisis menyebutkan bahwa konflik agama bukan karena agama itu sendiri, tapi justeru karena adanya variabel lain seperti politik, ekonomi, serta kepentingan lainnya yang sengaja "mengintervensi" ranah agama sehingga menimbulkan ketegangan.

Pengandaian ini juga diperlukan karena faktanya negara kita memang bercirikan keragaman dalam banyak sisi, atau memiliki tingkat pluralitas yang tinggi. Karena itu masyarakatnya sering disebut sebagai masyarakat plural, karena terdiri atas berbagai

suku, bahasa, kultur, dan bahkan agama. Secara umum biasa disebut multikultur.

Mimpi besarnya, tulisan ini ingin memberikan sumbangan akademis bagi (1) upaya menghadirkan ajaran agama khususnya Islam secara damai di tengah pluralitas masyarakat seperti yang terjadi di Indonesia; (2) mengurai konflik-konflik agama yang nampak kian sulit diselesaikan; dan (3) menciptakan harmoni kehidupan di tengah dinamika masyarakat plural baik dari segi etnik maupun agama. Sedangkan konsep komunikasi multikultural sengaja dipinjam untuk membaca fakta sekaligus menganalisis untuk menawarkan solusi.

Mengapa harus komunikasi multikultural? Alasannya sederhana. Konsep komunikasi multikultural digunakan mengingat dalam beberapa dasawarsa terakhir, kaum muslim dan umat beragama pada umumnya kian terbuka pada kehidupan multikultural. Seperti halnya pada sejumlah negara berpenduduk mayoritas muslim lainnya di dunia, realitas multikultural di Indonesia terus meningkat seiring makin terbukanya arus pertukaran kebudayaan, baik melalui media massa maupun perkembangan dan keluar-masuk penduduk.

Lebih dari itu kenyataan multikultural telah mendorong tumbuhnya gerakan multikulturalisme yang hingga saat ini tampak semakin mendunia. Gerakan ini berawal dari gagasan yang tumbuh dan berkembang di berbagai masyarakat multikultur seperti halnya Indonesia, terutama berkaitan dengan munculnya kesadaran akan pentingnya hubungan

yang lebih manusiawi antarkelompok berbeda budaya dan bahkan agama, secara horizontal maupun vertikal.

B. Menghadirkan Agama Secara Damai

Hampir semua agama memiliki misi menyebarkan agama yang dianutnya kepada sebanyak-banyaknya pengikut. Dalam keadaan dan suasana bagaimana pun, setiap pemeluk sesuatu agama memiliki kecenderungan menghadirkan agamanya di tengah kehidupan masyarakat yang menjadi basis komunitas kesehariannya. Persoalannya kemudian adalah bagaimana usahanya itu direspons masyarakat lingkungannya yang belum pasti memiliki corak keyakinan yang sama. Di sinilah titik awal kemungkinan terjadinya persentuhan-persentuhan sosial yang kerap berbuah konflik.

Di kalangan pemeluk Islam sendiri, misalnya, menghadirkan agama di tengah perbedaan (multikultur) seperti itu tidak jarang dianggap masalah. Meski Alquran sendiri telah sejak awal mengingatkan para pemeluknya bahwa perbedaan itu sudah menjadi keniscayaan, tapi kenyataannya perbedaan itu masih saja dianggap masalah sehingga tidak menjadi prioritas yang harus diantisipasi. Akibatnya benturan interaksi pun sering tidak dapat dihindari.

Memang, bagi kaum muslim, sejarah kehidupan multikultural bukanlah merupakan sesuatu yang baru. Sejak periode pertama perkembangan masyarakat muslim di Madinah, dilanjutkan masa sesudah *khulafa al-rasyidin*, pertumbuhan kaum muslim yang begitu cepat di berbagai wilayah dunia mencerminkan

semakin intensifnya proses akomodasi dan konflik dengan realitas lokal. Pergumulan kebudayaan antara pemeluk Islam dengan penduduk setempat telah melahirkan komunitas baru yang semakin multikultural.

Kenyataan ini tidak dapat dihindari di tengah semangat memperluas kawasan dan memperkuat komunitas. Pengalaman kaum muslim dalam menghadirkan Islam di tengah kehidupan multikultural, baik dalam posisi demografisnya sebagai mayoritas maupun minoritas, hingga kini tetap menjadi isu menarik untuk terus dikaji, terutama berkaitan dengan peluang munculnya konflik ataupun integrasi.

Banyak hal dapat kita amati berkaitan dengan kehidupan kaum muslim Indonesia di tengah masyarakat multikultural. Dengan komposisi penduduk mayoritas muslim saat ini, kehidupan multikultural Indonesia telah mendorong terjadinya berbagai penyesuaian, khususnya dalam kehidupan keagamaan, baik yang dilakukan oleh para pemeluk Islam maupun para pemeluk agama di luar Islam.

Di sisi lain, potret kehidupan kaum muslim dalam pluralitas masyarakat terutama berkaitan dengan proses penyebaran agama untuk menghadirkan Islam di tengah masyarakat plural di Indonesia tidak jarang diwarnai masalah dan bahkan konflik. Secara simplistik saya berasumsi bahwa konflik antarumat beragama seperti terjadi pada beberapa dasawarsa terakhir, salah satunya, atau dari satu perspektif komunikasi, bersumber pada rendahnya pemahaman dan apresiasi tentang komunikasi multikultural.

Sebagai pesan *raḥmatan lil-’ālamīn*, Islam tidak dapat dikomunikasikan dengan hanya mengedepankan

dimensi *'ālamīn*-nya tanpa mempertimbangkan dimensi *raḥmatan*-nya secara lebih arif. Agar dapat hadir dalam ruang komunikasi yang lebih manusiawi, pemahaman Islam perlu dikemas ulang dalam rumusan pesan-pesan yang lebih bersahabat dengan menghitung aspek-aspek keragaman yang kadung menjadi keniscayaan bermasyarakat, lalu dikomunikasikan dalam bahasa yang lebih kontekstual, *bilisāni qawmihi*, serta disajikan dalam menu-menu kehidupan yang dapat dinikmati beragam kaum, *'alā qadr 'uqūlihim*, meski memiliki selera budaya yang tidak sama.

Prinsip *bilisāni qawmih* dan '*alā qadr 'uqūlihim* inilah di antaranya yang menjadi cermin komunikasi profetik yang sangat mempertimbangkan dimensi pluralitas sehingga nilai-nilai *raḥmatan lil'ālamīn* dapat diwujudkan tanpa harus meniadakan kenyataan multikulturalitas masyarakat.

Kedua pernyataan Nabi – *bilisān qawmih* dan *'alā qadr 'uqūlihim* -- inilah yang sejatinya menjadi rujukan proses menghadirkan Islam di tengah pluralitas masyarakat. Dengan kata lain, dua pernyataan tersebut telah dengan jelas menggambarkan bahwa Nabi sendiri sesungguhnya telah mempertimbangkan suasana keragaman (pluralitas) dalam upaya mengomunikasikan pesan-pesan ajaran. Lalu bagaimana dengan potret gerakan menghadirkan Islam di tengah masyarakat yang semakin multikultur saat ini?

Islam saat ini hadir dan/atau dihadirkan di tengah kehidupan masyarakat yang dari waktu ke waktu semakin multikultural. Karena itu pesan-pesan ajaran

yang terumuskan dalam nuansa bahasa dan budaya Arab, sejatinya dapat dihadirkan dalam kemasan kebudayaan lokal yang mudah menyentuh rasa bahasa dan budaya yang telah telanjur melekat dengan masyarakat sasaran. Misalnya, pesan wahyu yang menyatakan bahwa "tidak ada paksaan dalam Islam", salah satunya, dapat ditafsirkan dalam rumusan ajaran bahwa tidak boleh melakukan pemaksaan kultural dan kontekstual dalam menghadirkan Islam di tengah perbedaan-perbedaan, sehingga substansi untuk mengajak berislam terutama bagi mereka yang telah beragama Islam dapat tetap terpelihara. Jadi, tak ada alasan bagi orang-orang yang telah menganut Islam untuk menolak paksaan melaksanakan ajaran Islam, selama dilakukan dalam perspektif umat multikultural.

Tapi apakah menghadirkan substansi Islam yang diyakini memiliki muatan nilai-nilai universal di tengah pluralitas masyarakat harus juga disamakan seperti itu? Apakah, misalnya, ajakan menghormati bulan puasa harus juga dikomunikasikan dalam rumusan pesan yang sama padahal ajakan itu dilakukan di tengah umat yang beragam baik dalam konteks agama maupun budaya? Di sinilah prinsip toleransi dapat menjembatani perbedaan untuk membangun kehidupan damai dan harmoni tanpa harus merasa bersalah telah mengkhianati substansi ajaran seperti diwahyukan dalam firman-firman-Nya atau disabdakan dalam sunnah-sunnah utusan-Nya.

C. Mengurai Konflik-konflik Agama

Jika konflik-konflik (bernuansa) agama, seperti disebutkan dalam pengandaian di atas, berakar pada perbedaan keyakinan atau agama, maka untuk mengurainya diperlukan proses kreatif untuk menjembatani perbedaan itu. Meskipun begitu. menemukan kesamaan-kesamaan (sebagai kebalikan perbedaan-perbedaan) juga tidak berarti menjadi pilihan yang tepat untuk mencari solusi konflik. Dialog-dialog yang sengaja dirancang untuk mengungkap kesamaan-kesamaan dalam keragaman agama telah banyak dilakukan, tetapi hasilnya nyaris tak pernah menemukan solusi.

Dalam perspektif komunikasi multikultural, proses kreatif itu dimaksudkan untuk memperlicin jalan dalam mempertemukan perbedaan-perbedaan dengan tetap memelihara keutuhan identitas dirinya. Perbedaan-perbedaan yang telah terlanjur menjadi keniscayaan masyarakat kita saat ini kerap menimbulkan kesenjangan yang tidak produktif, mengundang kecurigaan yang tidak beralasan, atau memicu sikap apriori karena mempertahankan "kebenaran" yang diklaimnya sebagai identitas dirinya dan menutup kemungkinan masuknya identitas orang lain.

Perspektif komunikasi multikultural hanya salah satu saja dari pilihan-pilihan yang dapat digunakan untuk mengurai konflik-konflik dimaksud. Untuk memahami konsep dan praktik komunikasi multikultural, banyak kajian tentang tema tersebut khususnya dalam konteks kepentingan membangun relasi efektif dan fungsional. Buku *Komunikasi Efektif, Suatu Pendekatan Lintasbudaya* karya Deddy Mulyana, mi-

salnya, adalah salah satunya. Buku ini mengkaji proses komunikasi dalam latar perbedaan-perbedaan yang jika tidak dikelola dengan baik dapat mengganggu atau bahkan menggagalkan efektivitas komunikasi. Di antara bentuk kegagalan dimaksud misalnya terjadinya miskomunikasi, mispersepsi, atau pun misinterpretasi yang kerap dapat melahirkan kecurigaan-kecurigaan, bahkan ketegangan-ketegangan dan akhirnya pecah menjadi konflik di antara para pelaku komunikasi.

Beberapa argumen teoritik yang memperkuat kajian Deddy, antara lain, bahwa dalam perspektif komunikasi antarbudaya, perbedaan agama, bahasa, ras, dan bahkan perbedaan jenis kelamin dapat dikategorikan ke dalam multikultur atau lintasbudaya. Karena itu, komunikasi multikultural secara khusus mengkaji bagaimana budaya berpengaruh terhadap aktivitas komunikasi: apa makna pesan verbal dan nonverbal menurut budaya-budaya bersangkutan, apa yang layak dikomunikasikan, bagaimana cara dan kapan mengkomunikasikannya, dan lain sebagainya (Mulyana, 2004: xi).

Sekadar ilustrasi adanya perbedaan yang melatarbelakangi para pelaku komunikasi dapat dilihat, misalnya, pada kasus minoritas muslim Perancis yang mengenakan jilbab. Dalam penelitiannya yang bertajuk *French-Muslim and the Hijab: An Analysis of Identity and the Islamic Veil in France*, Stephen M. Croucher memperlihatkan fenomena perlawanan minoritas muslim yang dengan identitas dirinya menentang kebijakan larangan penggunaan jilbab dari pemerintah Prancis. Hasil studi

ini mengindikasikan bahwa minoritas (wanita) muslim di Prancis telah memosisikan jilbab sebagai identitas fundamental yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan kesehariannya. Mereka merasa percaya diri dengan identitas itu, dan pada saat yang sama, memberikan efek psikologis untuk berseberangan dengan komunitas mayoritas yang dilindungi penguasa yang melarangnya.

Kasus adanya ketegangan muslim-pemerintah di Prancis seperti terungkap dalam penelitian di atas adalah potret sederhana telah gagalnya membangun jembatan komunikasi yang menghubungkan antara dua kekuatan, komunitas muslim dan pemerintah. Semakin memperlihatkan perbedaan yang menjadi prinsip masing-masing pihak, semakin tertutup pula pintu komunikasi yang dapat mencairkan ketegangan sehingga logis kalau situasi yang menjadi pilihannya adalah konflik.

Kebijakan yang tidak mempertimbangkan dimensi multikultural seperti ini dapat memicu ketegangan sekaligus menutup peluang dilakukannya komunikasi dua arah. Beberapa argumen yang dikemukakan responden penelitian ini memperlihatkan sikap fundamentalnya yang semakin kuat. Mereka beralasan bukan saja karena kepentingan merawat tubuh agar tidak terkena gangguan alam seperti terungkap dalam jawaban sejumlah responden penelitian, tapi juga untuk memperlihatkan identitasnya secara tegas. Sikap ekstrem inilah yang menurut penelitian Croucher dapat memicu konflik dan semakin rapat menutup

pintu negosiasi yang sebetulnya masih bisa dicairkan secara damai.

Hijab akhirnya dipandang pemerintah Prancis hanya sebagai simbol perlawanan komunitas muslim terhadap berbagai kebijakan pemerintah. Alih-alih terbuka untuk melakukan dialog-dialog produktif di antara komunitas muslim dengan pemerintahan sekuler Prancis, sekadar komunikasi pun menjadi sulit dilakukan dan berujung pada ketegangan yang tidak menguntungkan. Padahal, awalnya, sebelum diberlakukan ketentuan pelarangan itu, sejumlah responden, wanita muslimah Prancis, memiliki keinginan untuk menjadi warga negara yang baik, mereka menghendaki menjadi seorang muslim modern yang taat pada satu sisi, dan pada saat yang sama juga menjadi warga modern Prancis.

Kasus lain terjadi di Kota Bekasi. Dalam penelitian Adon Nasrullah (2013), ditemukan dua fenomena yang berbeda, konflik dan integrasi, khususnya dalam kasus pendirian rumah ibadah. Di Kampung Sawah, Kota Bekasi, yang secara sederhana dapat dikategorikan sebagai masyarakar rural terbangun sebuah integrasi yang kuat sehingga tercipta kehidupan harmoni di antara para pemeluk agama yang berbeda. Masih di Kota Bekasi, di daerah Ciketing yang cenderung dikategorikan urban justru terjadi konflik. Padahal, secara normatif, masyarakat rural yang umumnya homogen dan memiliki tingkat sensitivitas keagamaan yang tinggi sangat rentan terjadinya penolakan atas pembangunan rumah ibadah agama lain; sementara masyarakat urban yang umumnya heterogen dan kurang memiliki sensitivitas keagamaan sangat

terbuka atas perbedaan-perbedaan sehingga konflik dapat dihindari.

Dari hasil penelitian diperoleh indikasi bahwa kehidupan harmoni dan integrasi masyarakat di Kampung Sawah terbentuk karena adanya perekat sosial yang lahir dari proses pembentukan "keluarga multikultur" yang terbentuk dalam waktu yang panjang melalui perkawinan "silang" antar pemeluk agama yang berbeda. Sementara di Ciketing, heterogenitas sosial yang ada telah membuka kesadaran identitas keberagamaan yang makin kuat sehingga terjadi polarisasi yang semakin tajam. Konsekuensinya, perbedaan itulah yang kemudian berubah menjadi kekuatan yang mudah memicu konflik.

Dalam perspektif komunikasi, perbedaan-perbedaan yang melekat pada seseorang atau sekelompok orang akan menghambat efektivitas komunikasi, yang apabila tidak dikelola dengan baik dapat melahirkan kesenjangan, ketegangan, dan bahkan konflik; sementara kesamaan-kesamaan yang dimiliki individu ataupun kelompok yang terbangun melalui cara apa pun akan memperkuat kohesivitas sosial dan pada saat yang sama akan memperkuat efektivitas komunikasi.

D. Menciptakan Harmoni Kehidupan

Kehidupan multikultural memang mensyaratkan adanya toleransi tanpa harus menggeser makna agama ataupun tradisi yang dianut sesuatu masyarakat. Sikap seperti inilah yang dapat menciptakan harmoni dan kedamaian. Eksklusivisme

beragama dengan memutlakkan kebenaran sendiri tanpa melihat kebenaran yang diyakini pihak lain merupakan sikap yang hanya akan menciptakan disharmoni, ketegangan, konflik, dan bahkan dapat mendorong sikap saling curiga yang makin tidak produktif, yang jika tidak dikelola secara baik dapat merusak dan bahkan menghancurkan kehidupan multikultural yang harmonis dan damai.

Komunikasi multikultural akan memfasilitasi setiap individu yang selalu berinteraksi dalam membangun watak yang terbuka, agar merdeka dalam bersikap dan berperilaku, dengan tetap memelihara perbedaan sesuai nilai-nilai yang melekat dalam kehidupan masing-masing. Setiap aktor komunikasi sanggup mengelola toleransi di tengah perbedaan tanpa harus menggeser nilai-nilai ajaran atau pun kebudayaan yang dianut oleh setiap aktor yang terlibat dalam proses komunikasi.

Untuk mencairkan hambatan pluralitas, diperlukan dialog-dialog antaragama, pertukaran pemikiran antarumat dan budaya yang lebih sehat dan produktif, sehingga masing-masing pihak dapat lebih lebar membuka pintu toleransi. Melalui cara-cara seperti itu, spirit multikultural yang ditata dalam bangunan komunikasi antarumat pada gilirannya akan menyentuh kesadaran kolektivitas setiap pihak yang berbeda untuk dapat menikmati perbedaan secara damai.

Kesanggupan dalam menata bangunan komunikasi seperti ini berkaitan dengan kemampuan mengelola konflik yang mungkin terjadi pada tingkat pluralitas tertentu. Dalam perspektif komunikasi multikultural,

Gudykunst (1992: 244) memperlihatkan pentingnya kemampuan orang dalam mengelola konflik sehingga konflik tidak selalu berujung negatif. Menurutnya, dalam konteks hubungan antar individu konflik dapat berbuah positif dan juga negatif. Karena itu, lanjutnya, dalam proses interaksi baik dengan orang-orang yang dianggap asing (*strangers*) ataupun dengan orang-orang yang telah dianggap sama dan saling mengenal, diperlukan merawat iklim yang mendukung (*supportive climate*).

Salah satu pendekatan yang dapat memelihara iklim dimaksud adalah dengan mengedepankan komunikasi secara deskriptif ketimbang mengevaluasi. Bagi orang-orang "asing" atau sekurang-kurangnya yang dianggap asing, seseorang tidak bisa melakukan komunikasi yang cenderung mengevaluasi sebelum satu sama lain saling memahami pisisi masing-masing. Penggunaan gaya evaluatif akan mendorong orang lain menjadi defensif. Sebaliknya, gaya komunikasi yang mengedepankan pendekatan deskriptif dapat mempermudah orang-orang yang berbeda budaya menemukan kesamaan yang menjadi jembatan efektivitas komunikasi sekaligus membantu dalam menginterpretasi suasana lingkungan yang tengah terjadi.

Karena itu dalam kehidupan yang diwarnai perbedaan keyakinan atau agama, ikhtiar mengevaluasi untuk tujuan menemukan titik-titik persamaan sekalipun seperti banyak dilakukan dalam dialog-dialog kerukunan di Indonesia selama ini, misalnya, tak akan membuahkan hasil positif.

Hubungan harmoni yang terjadi dalam peristiwa seperti itu tidak lebih dari kerukunan yang sangat artifisial.

Karakteristik lain yang dapat menunjang terciptanya *supportive environment* adalah sikap empati yang dimiliki salah satu atau seluruh pihak yang terlibat dalam proses komunikasi yang diperankannya. Dengan kesadaran empati ini juga akan mendorong pihak-pihak yang terlibat untuk berkomunikasi secara setara (*equal*). Tanpa kesadaran empati, hubungan minoritas-mayoritas tidak akan sanggup menciptakan posisi setara, bahkan sebaliknya hanya akan mempertajam kekuatan identitas masing-masing.

Mungkin terkesan klise. Tapi itulah gambaran yang dapat dilihat dari kacamata komunikasi multikultural. Karena itu untuk memelihara kehidupan harmoni di tengah pluralitas masyarakat seperti halnya di Indonesia, maka wawasan dan kesanggupan masyarakat untuk membangun dan mengelola komunikasi dalam ruang kehidupan multikultural perlu dipupuk sejak usia dini, bahkan anak-anak, baik dalam kehidupan keluarga, masyarakat, termasuk dalam lingkungan pendidikan. Jika mungkin, niai-nilai multikultural mulai diperkenalkan melalui aktivitas komunikasi dalam kehidupan sehari-hari, yang dalam ruang pendidikan formal, salah satunya, dilakukan dengan mengintegrasikannya ke dalam kurikulum pendidikan di sekolah-sekolah, tanpa harus menambah beban pelajaran tersendiri.

Pentingnya memperkenalkan wawasan multikultur seperti itu karena efektivitas komunikasi multikultural,

seperti ditegaskan Gudykunst (1992: 232), mensyaratkan "semacam" kompetensi komunikasi yang dapat diperankan setiap pihak yang terlibat. Kompetensi komunikasi ini, lanjut Gudykunst, akan meminimalisir kesalahpahaman (*minimizing misunderstanding*) sebagai salah satu prasyarat terpeliharanya efektivitas komunikasi, khususnya di antara para pelaku komunikasi yang berlainan budaya (*multicultural communication*), termasuk, dalam konteks komunikasi multikultural ini, berlainan agama.

Selain kompetensi, faktor *willingness* yang muncul dari dalam diri pelaku komunikasi juga ikut mempengaruhi upaya memelihara harmoni kehidupan. Sebuah studi yang dilakukan Lu and Hsu (2008) memperlihatkan rendahnya konflik di kalangan komunitas yang memiliki keinginan kuat untuk berkomunikasi terutama dengan orang-orang yang dianggap asing (*stranger*). Keinginan dalam berkomunikasi ini bukanlah faktor personal yang berdiri sendiri. Selain *wilingness*, lanjut Gudykunst,dalam peristiwa komunikasi antarbudaya masih diperlukan faktor penunjang lain seperti motivasi yang kuat serta wawasan (*knowledge*) dan keterampilan (*skills*) yang cocok dengan kondisi personal pihak-pihak yang menjadi partner komunikasinya.

Studi Lu dan Hsu di atas menggambarkan sebuah pemandangan interaksi antara orang-orang yang berbeda budaya, yaitu orang-orang Amerika dan orang-orang Cina. Penelitian dilakukan dalam suasana komunikasi yang melibatkan kedua belah pihak secara setara. Yang pertama interaksi antara orang Amerika

dan orang Cina bertempat di Amerika; dan kedua interaksi antara orang Amerika dan orang Cina yang berada di Cina. Hasilnya mengindikasikan bahwa orang-orang Amerika memperlihatkan *willingness* yang lebih besar dibanding dengan orang-orang Cina.

Jadi, dengan kompetensi komunikasi yang diperoleh melalui proses pembelajaran sosial seperti disebutkan di atas, terutama dengan semakin meningkatnya apresiasi dan toleransi antarumat yang beragam, diharapkan dapat terwujud masyarakat komunikatif, yaitu masyarakat transformatif yang berkepentingan atas terjadinya perubahan sosial, dengan tujuan utama menumbuhkembangkan model kehidupan yang lebih berkeadilan.

Komunikasi multikultural, dengan demikian, akan membebaskan masyarakat dari belenggu rasionalitas semu, sekaligus membangun tatanan sosial yang lebih berkeadilan agar mampu mencapai kesaling-mengertian dalam setiap tindakan sosial yang mereka perankan sendiri. Melalui proses inilah akan memungkinkan terjadinya pembaruan kehidupan dengan mengedepankan dunia makna yang dimiliki bersama secara berkelanjutan.

Daftar Pustaka

Adon Nasrullah. 2013. *Dinamika Kehidupan Umat Beragama: Studi tentang Konflik dan Integrasi dalam Pendirian Rumah Ibadah pada Masyarakat Kota Bekasi*, Disertasi. Bandung:Program Pas-casarjana UIN Sunan Gunung Djati **B**andung.

Azyumardi Azra. 2010. "Muslim dan Masyarakat Multikultural", dalam *Republika*, edisi 22 Juli 2010, hlm. 4.

Croucher, Stephen M. 2008. "French-Muslim and the Hijab: An Analysis of Identity and the Islamic Veil in France", in *Journal of Intercultural Communication Research*, Vol. 37, No. 3, November 2008.

Deddy Mulyana. 2004. *Komunikasi Efektif: Suatu Pendekatan Lintasbudaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Gudykunst, William B. and Young Yun Kim. 1992. *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*, New York: McGraw-Hill, Inc.

Lu, Yu and Hsu, Chia-Fang. 2008. "Willingness to Communicate in Intercultural Interactions between Chinese and Americans" in *Journal of Intercultural Communication Research* (Vol. 37, No. 2, July 2008).

Rich, Andrea L. 1974.*Interracial Communication.* New York: Harper & Row.

Samovar *etal.*1981.*Understanding Intercultural Communication.* California: Wadsworth Publishing Company.

Saptono. 2008. "Menimbang Pendidikan Komunikatif", dalam *Basis*, Nomor 07-08, Tahun ke-57, Juli-Agustus 2008.

Diskusi

A. Pengantar Moderator

Diskusi ketigapuluhsatu dilaksanakan di Kantor LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, hari Selasa, 3 Desember 2013. Dalam diskusi kali ini menampilkan pemakalah Asep Saeful Muhtadi yang menyampaikan gagasannya tentang "Komunikasi Multikultural: Mera-

wat Kehidupan Harmoni di Tengah Masyarakat Plural". Diskusi dipimpin oleh Zaenal Mukarom, dihadiri oleh 19 orang peserta.

B. Deskripsi Makalah

Makalah yang dibawakan oleh pemakalah lebih merupakan pikiran-pikiran reflektif sebagai seorang profesor ilmu komunikasi dalam melihat dan membaca berbagai fenomena konflik sosial yang marak akhir-akhir ini, terutama konflik yang berbau agama di tengah tingginya tingkat pluralitas sosial di Indonesia. Walaupun demikian, pemakalah sendiri berkeyakinan dan menegaskan bahwa sesungguhnya hampir tidak ada konflik sosial yang terjadi selama ini menyangkut aspek yang berhubungan dengan "substansi agama". Tapi kemunculan konflik itu sendiri lebih banyak diwarnai dan dipengaruhi oleh variabel-variabel lain seperti: kepentingan, politik, ekonomi, dan disparitas sosial.

Mengapa harus komunikasi multikultural? Alasannya sederhana. Pertama, konsep komunikasi multikultural digunakan mengingat dalam beberapa dasawarsa terakhir, kaum muslim dan umat beragama pada umumnya kian terbuka pada kehidupan multikultural. Seperti halnya pada sejumah negara berpenduduk mayoritas muslim lainnya di dunia, realitas multikultural di Indonesia terus meningkat seiring makin terbukanya arus pertukaran kebudayaan, baik melalui media massa maupun perkembangan dan dinamika keluar-masuk penduduk. Kedua, kenyataan multikultural kini telah mendorong

tumbuhnya gerakan multikulturalisme yang hingga saat ini tampak semakin mendunia. Gerakan ini berawal dari gagasan yang tumbuh dan berkembang di berbagai masyarakat multikultur seperti halnya Indonesia, terutama berkaitan dengan munculnya kesadaran pentingnya hubungan yang lebih manusiawi antarkelompok berbeda budaya dan bahkan agama, baik secara horizontal maupun vertikal.

Secara prinsipil, komunikasi multikultural akan memfasilitasi setiap individu yang selalu berinteraksi dalam membangun watak yang terbuka, agar merdeka dalam bersikap dan berperilaku, dengan tetap memelihara perbedaan sesuai nilai-nilai yang melekat pada kehidupan masing-masing. Setiap aktor komunikasi sanggup mengelola toleransi di tengah perbedaan tanpa harus menggeser nilai-nilai ajaran ataupun kebudayaan yang dianut oleh setiap aktor yang terlibat dalam proses komunikasi. Untuk mencairkan hambatan pluralitas, diperlukan dialog-dialog antaragama, pertukaran pemikiran antarumat dan budaya yang lebih sehat dan produktif, sehingga masing-masing pihak dapat lebih lebar membuka pintu toleransi.

Melalui cara-cara seperti itu, spirit multikultural yang ditata dalam bangunan komunikasi antarumat pada gilirannya akan menyentuh kesadaran kolektivitas setiap pihak yang berbeda untuk dapat menikmati perbedaan secara damai. Kesanggupan dalam menata bangunan komunikasi seperti ini memang berkaitan dengan kemampuan mengeloa konflik yang mungkin terjadi pada tingkat pluralitas tertentu. Salah satu pendekatan yang dapat memelihara iklim dimaksud

adalah dengan mengedepankan komunikasi secara deskriptif ketimbang mengevaluasi.

Bagi orang-orang "asing" atau sekurang-kurangnya yang dianggap asing, seseorang tidak bisa melakukan komunikasi yang cenderung mengevaluasi sebelum satu sama lain saling memahami pisisi masing-masing. Penggunaan gaya evaluatif akan mendorong orang lain menjadi defensif. Sebaliknya, gaya komunikasi yang mengedepankan pendekatan deskriptif dapat mempermudah orang-orang yang berbeda budaya menemukan kesamaan yang menjadi jembatan efektivitas komunikasi sekaligus membantu dalam menginterpretasi suasana lingkungan yang tengah terjadi.

Karena itu dalam kehidupan yang diwarnai perbedaan keyakinan atau agama, ikhtiar mengevaluasi untuk tujuan menemukan titik-titik persamaan sekalipun seperti banyak dilakukan dalam dialog-dialog kerukunan di Indonesia selama ini, misalnya, tidak akan membuahkan hasil positif. Hubungan harmoni yang terjadi dalam peristiwa seperti itu tidak lebih dari kerukunan yang sangat artifisial.

Selanjutnya pemakalah mengingatkan bahwa dalam komunikasi multikultural, ada tiga hal paling penting yang harus dibangun dan ditata sedemikian rupa yaitu: (1) bagaimana menciptakan *supportive environment* melalui hadirnya sikap empati yang dimiliki salah satu atau seluruh pihak yang terlibat dalam proses komunikasi yang diperankannya; (2) pentingnya mengembangkan kecakapan atau

kompetensi komunikasi untuk meminimalisir kesalahpahaman sebagai salah satu prasyarat terpeliharanya efektivitas komunikasi; (3) perlunya menumbuhkembangkan faktor *willingness* yang muncul dari dalam diri pelaku komunikasi dalam upaya memelihara harmoni kehidupan.

C. Tanggapan Peserta

Dari presentasi pemakalah di atas, para peserta diskusi secara antusias memberikan respons baik dalam bentuk konfirmasi, pertanyaan maupun mendalami gagasan-gagasan yang ditawarkan oleh pemakalah. Beberapa tanggapan dari peserta diskusi di antaranya tercermin dalam dua sesi tanggapan. Pada sesi pertama dan sesi kedua masing-masing lima orang penanggap dengan rincian sebagai berikut:

1. Muhammad Alfan. Ia mengomentari bahwa keragaman budaya sebaiknya tidak dilihat pada aspek luarnya saja tapi juga pada aspek nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Lalu bagaimana tanggapan pemakalah atas hal tersebut agar pendekatan komunikasi multikultural dapat menangkap nilai-nilai budaya yang beragam tersebut sehingga dapat meredam konflik di masyarakat.
2. Yaya Suryana. Menurutnya, contoh-contoh yang disampaikan oleh pemakalah tidak mencerminkan persoalan komunikasi sehingga harus diselesaikan dengan pendekatan komunikasi multikultural. Di samping itu, ia juga mempertanyakan dan meminta tanggapan pemakalah bahwa bagaimana halnya

menyelesaikan konflik yang lebih didasarkan pada persoalan keyakinan yang memiliki tingkat subyektivitas yang tinggi. Sebab, konflik yang berhubungan dengan keyakinan rasanya sulit untuk diselesaikan apalagi menyangkut hal-hal yang bersifat sakral dan doktriner.

3. Doddy S. Truna. Dalam pandangannya, pluralitas sosial lebih sebagai hasil bentukan konstruksi sosial atau konstruksi budaya. Di samping itu, dia juga mengkritisi salah satu hasil penelitian yang di-adaptasi oleh pemakalah tentang tesis yang menyatakan bahwa masyarakat rural lebih toleran dibanding dengan masyarakat urban. Sebab, tumbuhnya sikap toleransi sangat dibentuk dan dipengaruhi oleh banyak faktor yang secara sistemik saling melengkapi dan menguatkan satu sama lain. Misalnya karena faktor kekerabatan, kesamaan kepentingan, primordialisme, dan lain sebagainya.
4. Ahmad Sarbini. Dalam konteks dakwah, komunikasi multikultural juga dikenal dengan istilah dakwah *syu'ubiyah*. Bahkan dalam beberapa hal, pendekatan dakwah bukan hanya sekedar menciptakan harmoni, tapi juga mengembangkan sikap empati, cinta, simpati sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasul Saw. Dia juga meminta tanggapan pemakalah tentang bagai-mana komunikasi multikultural dalam menjawab problematika dakwah saat ini?
5. Zainal Abidin. Dia memulai tanggapan dan komentarnya dengan mengilustrasikan beberapa

kasus dari persoalan komunikasi multikultural. Bahkan gagasan soal pemahaman terhadap keragaman sosial termasuk keyakinan ini mengutip pendapat Mukti Ali adalah dengan mengembangkan prinsip *agree in disagreement*. Ternyata, tumbuhnya sikap toleransi yang melandasi komunikasi multikultural sesungguhnya lebih didominasi oleh kematangan intelektual. Justru yang menarik, bagaimana mengembangkan sikap toleransi melalui pendekatan komunikasi multikultural?

6. M. Yusuf Wibisono. Menurutnya, pengembangan *pilot project* berkenaan dengan komunikasi multikultural bisa dimulai dari perguruan tinggi, mengingat perguruan tinggi merupakan replikasi dari kehidupan plural. Di samping itu, tambahnya lagi, bahwa variabel "kepentingan" seringkali menjadi hambatan terbangunnya kehidupan harmoni di antara para pemeluk agama.
7. Enjang AS. Proses pengembangan harmonisasi di masyarakat plural sesungguhnya didasarkan pada bagaimana menumbuhkan sikap kesadaran dari setiap warganya. Tanpa kesadaran yang tinggi terhadap kebermaknaan keragaman itu, potensi dan peluang konflik tetap saja akan terjadi.
8. Asep Saeful Mimbar. Menurut pandangannya bahwa akar persoalan konflik seringkali disebabkan adanya sikap ekslusivisme dari tiap-tiap golongan. Hal inilah ang seringkali berpotensi terhadap munculnya disharmoni di kalangan masyarakat. Walaupun demikian, menghilangkan sikap ekslusivisme juga sesungguhnya sesuatu hal yang

tidak mungkin karena ekslusivisme itu sendiri pada dasarnya adalah sebuah keniscayaan. Ibarat pisau bermata dua.

9. Cik Hasan Bisri. Menyampaikan informasi, bahwa ia pernah diberi buku *Subjects Heading* (4 jilid, sekira 6.000 halaman) oleh Direktur Library of Congress Perwakilan Asia Pasifik. Dalam *subject Islam*, ternyata Islam di kawasan Indonesia lebih rinci ketimbang Islam di kawasan lainnya, baik Timur Tengah dan Asia Tengah maupun Asia Selatan dan Afrika. Ketika ditanyakan kepada Direktur tersebut, jawabannya singkat. Kajian Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, merupakan kajian masa depan. Sedangkan kajian Islam di Timur Tengah merupakan masa lalu, disertai dengan beberapa alasan. Pertama, Muslim terbanyak di dunia tersebar di berbagai pulau Indonesia, juga di Asia Tenggara lainnya. Namun selama ini belum menjadi sentral kajian dunia Islam. Masih dipandang pinggiran walaupun keragamannya sangat menarik untuk dikaji lebih mendalam. Kedua, Indonesia merupakan masyarakat majemuk baik horizontal maupun vertikal. Namun konflik antarkelompok tidak pernah memecah kesatuan bangsa. Ketiga, di Indonesia tidak pernah terjadi perang agama. Bandingkan dengan tetangganya, di Thailand dan Pilipina. Juga di Irlandia Utara. Dari ketiga hal tersebut, Cik Hasan Bisri menyimpulkan bahwa umat Islam memiliki kemampuan melakukan komunikasi multikultural (sebagai produk), sehingga kehidupan masyarakat bangsa Indonesia

relatif rukun dan utuh. Konflik "agama" yang selama ini terjadi, hanya merupakan riak kecil dalam gelombang kehidupan masyarakat bangsa yang sangat luas dan dalam rentang waktu yang sangat panjang. Atas perihal yang sama Nurcholish Madjid menyatakan, bahwa Islam adalah agama yang pengalamanya dalam melaksanakan toleransi dan pluralisme memiliki keunikan dalam sejarah agama-agama. Hal itui terbukti bahwa dalam berbagai masyarakat dunia, ketika Islam merupakan panutan mayoritas, agama-agama lain tidak menglami kesulitan berarti; tetapi sebaliknya ketika mayoritas bukan Islam dan umat Islam menjadi minoritas, mereka selalu mengalami kesulitan, kecuali di negara-negara demokratis Barat. Di sana umat Islam sejauh ini masih memperoleh kebebasan beragama.

10. Abdul Syukur. Dalam pandangan Abdul Syukur, bahwa upaya membangun komunkasi multikultural hanya bisa dilakukan dengan mengedepankan sikap terbuka untuk menerima sejumlah perbedaan. Tanpa sikap terbuka ini, strategi dan pendekatan apa pun untuk meredam konflik di tengah masyarakat yang plural menjadi hal yang sulit diwujudkan.

D. Penjelasan Pemakalah

Menanggapi berbagai komentar dari para peserta diskusi, pemakalah merangkum jawabannya dengan menyatakan bahwa hampir semua agama memiliki misi menyebarkan agama yang dianutnya kepada

sebanyak-banyaknya pengikut. Dalam keadaan dan suasana bagaimana pun, setiap pemeluk sesuatu agama memiliki kecenderungan menghadirkan agamanya di tengah kehidupan masyarakat yang menjadi basis komunitas kesehariannya. Persoalannya kemudian adalah, bagaimana usahanya itu direspons masyarakat ling-kungannya yang belum pasti memiliki corak keyakinan yang sama.

Pemakalah menawarkan salah satu solusi pendekatan melalui komunikasi multikultural. Tentunya komunikasi multikultural ini bukan satu-satunya solusi meredam dan menyelesaikan konflik yang memang sudah demikian kompleks di Indonesia. Hanya saja, jika menggunakan istilah pengandaian, tentu saja diperbolehkan pengandaian ini selama konsisten logika berpikirnya, bahwa beragam konflik agama yang terjadi khususnya di Indonesia selama ini terjadi "murni" karena adanya perbedaan keyakinan dan/atau agama. Maka memungkinkan pendekatan komunikasi multikultural dipandang sebagai salah satu solusinya. Sebab, secara faktual, sesungguhnya terjadinya konflik di banyak tempat di Indonesia bukan semata-mata karena perbedaan keyakinan atau agama dalam arti substantif, tapi lebih dikarenakan faktor-faktor lain. Ini penting ditegaskan karena beberapa analisis menyebutkan bahwa konflik agama bukan karena agama itu sendiri, tapi justeru karena adanya variabel lain seperti politik, ekonomi, serta kepentingan lainnya.

Di kalangan pemeluk Islam sendiri, misalnya, menghadirkan agama di tengah perbedaan (multikultur) seperti itu tidak jarang dianggap

masalah. Meski al-Qur'an sendiri telah sejak awal mengingatkan para pemeluknya bahwa perbedaan itu sudah menjadi keniscayaan, tapi kenyataannya perbedaan itu masih saja dianggap masalah sehingga tidak menjadi prioritas yang harus diantisipasi. Akibatnya benturan interaksi pun sering tidak dapat dihindari.

Menanggapi beberapa komentar dan masukkan dari penanggap, pemakalah memberikan apresiasi terobsesi untuk menuangkannya dalam sebuah buku. Tentu saja dengan beberapa masukan dan saran yang bisa dikembangkan dari beberapa penanggap tadi. Berkenaan dengan bagaimana mengoperasionalisasikan komunkasi multikultural sebagai salah satu solusi meredam konflik, pemakalah menyampaikan tiga hal, yaitu: (1) bagaimana menciptakan *supportive environment* melalui hadirnya sikap empati yang dimiliki salah satu atau seluruh pihak yang terlibat dalam proses komunikasi yang diperankannya; (2) pentingnya mengembangkan kompetensi komunikasi untuk meminimalisir kesalahpahaman sebagai salah satu prasyarat terpeliharanya efektivitas komunikasi; (3) perlunya menumbuhkembangkan faktor *willingness* yang muncul dari dalam diri pelaku komunikasi dalam upaya memelihara harmoni kehidupan.

Beberapa kegagalan penyelesaian konflik selama ini menurut pemakalah karena dua hal, yaitu: (1) sikap "kepura-puraan" yang hanya hadir di tingkat permukaan dan cenderung direkayasa; (2) upaya menegasikan perbedaan dengan mengedepankan persamaan yang semu. Padahal perbedaan itu sendiri

sesungguhnya sesuatu yang *given* dalam kehidupan manusia. Karena itu, membangun dialog bukan berarti menegasi perbedaan tapi memahami perbedaan secara arif dengan mengembangkan sikap empati, simpati, *willingness*, kesadaran dan lain sebagainya. Inilah yang disebut sebagai kecakapan komunikasi sebagai syarat penting dalam komunikasi multikultural.

E. Inti Temuan

Dari hasil diskusi yang memakan waktu lebih dari dua jam, dapat disimpulkan:

1. Multikultural sekarang ini telah menjadi semacam *trend* yang mendunia sekaligus sebagai bentuk tumbuhnya kesadaran nasional akan kebhinekaan masyarakat Indonesia baik dari segi agama, suku, budaya, bahasa maupun aspek-aspek lainnya (politik, gender, ekonomi dan sebagainya). Heterogenitas sosial sesungguhnya merupakan *conditio sine qua non* dalam kehidupan manusia. Hal yang aling penting adalah bagaimana menjaga kehidupan harmoni di tengah tingginya tingkat pluralitas sosial.
2. Setiap ajaran agama tentu memiliki unsur subjektivitas mengenai "klaim kebenaran". Tentu saja, itu adalah hal yang wajar dan memang semestinya begitu. Tapi hal yang patut diingat bahwa, setiap agama sendiri apalagi Islam tidak pernah mengajarkan permusuhan dan peperangan hanya karena perbedaan SARA. Dalam konteks dakwah, pemahaman terhadap perbedaan kultur

ini sering disebut "*dakwah syu'ubiyah*", yaitu dakwah untuk menciptakan kehidupan harmoni di tengah-tengah masyarakat yang plural terutama karena perbedaan latar belakang budaya. Sebagai pesan *rahmatan lil' alamin*, Islam tidak dapat dikomunikasikan dengan hanya mengedepankan dimensi *'alamin*-nya tanpa mempertimbangkan dimensi *rahmatan*-nya secara lebih arif.

3. Agar dapat hadir dalam ruang komunikasi yang lebih manusiawi, pemahaman Islam perlu dikemas ulang dalam rumusan pesan-pesan yang lebih bersahabat dengan menghitung aspek-aspek keragaman yang telah terlanjur menjadi kenis-cayaan bermasyarakat, lalu dikomunikasikan dalam bahasa yang lebih kontekstual, serta disajikan dalam menu-menu kehidupan yang dapat dinikmati beragam kaum meskipun memiliki selera budaya yang tidak sama.
4. Komunikasi multikultural sesungguhnya lebih merupakan pendekatan dan strategi dalam upaya menumbuhkan keterampilan berkomunikasi (verbal dan nonverbal). Komunikasi dalam makna yang lebih luas bukan hanya sekedar proses penyampaian pesan dari komunikator kepada komunikan, tetapi menyangkut bagaimana setiap individu berinteraksi dan bersosialisasi dengan orang lain. Dalam konteks itu, diperlukan kematangan, kedewasaan, kearifan dalam berinteraksi apalagi dengan orang yang berbeda khususnya perbedaan karena keyakinan. *Wallahu a'lam bi al shawab*.

F. Tanggapan Tertulis

1. Nurrohman Syarif
Menjaga Harmoni antar Budaya Melalui Harmoni antar Agama

Tulisan Profesor Asep S. Muhtadi berjudul "Komunikasi Multikultural: Merawat Kehidupan Harmoni di Tengah Masyarakat Plural" menarik untuk disimak setidaknya karena beberapa pertimbangan. Pertama, memang betul bahwa pluralitas dalam beberapa aspek kehidupan memang bisa disebut "given" dan karenanya umat manusia tidak mungkin menolaknya. Manusia saat dilahirkan belum punya kesempatan untuk memilih apa jenis kelamin, warna kulit, suku, agama, bahasa dan yang lebih luas lagi tradisi dan budayanya. Akan tetapi pada saat telah menjadi dewasa, semakin berkembang daya nalarnya, mereka mulai menyadari bahwa beberapa hal yang dahulu dianggap "given" sebenarnya tidak lebih dari konstruksi budaya. Contohnya adalah sikap atau perlakuan masyarakat terhadap perbedaan jenis kelamin antara pria dan wanita.

Secara biologis pria berbeda dengan wanita karena pria tidak mengalami siklus menstruasi, tidak bisa mengandung, melahirkan dan menyusui. Akan tetapi bagaimana jenis maupun bentuk pakaian wanita dan pria, apa yang boleh atau yang pantas dilakukan oleh pria dan wanita lebih banyak ditentukan oleh budaya dalam arti nalar dan kreasi manusia dalam upayanya menyesuaikan diri dengan alam dan lingkungannya. Pembatasan kepada wanita untuk mengkhususkan diri pada seputar dapur, sumur, kasur, yang dianut oleh masyarakat tertentu jelas merupakan konstruksi budaya bukan "given" yang tidak bisa diubah.

Demikian pula perlakuan masyarakat antara pria dan wanita, misalnya, kalau wanita tidak perlu belajar atau menuntut ilmu terlalu tinggi sementara pria mesti didorong untuk menuntut ilmu setinggi-tingginya. Sistem nilai, tingkat berpikir, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi bisa mempengaruhi bagaimana konstruksi budaya itu terbentuk. Di sini, agama sebagai sumber dari sistem nilai yang dijadikan rujukan masyarakat sering memegang peran penting dan menyatu dengan budaya. Di sinilah budaya yang pada mulanya merupakan konstruksi manusia dan karenanya relatif (*cultural relativism*) bisa berubah menjadi sakral dan absolut (*cultural absolutism*) bagi kalangan atau komunitas tertentu.

Kedua, potensi konflik antar budaya semakin nyata, terutama andaikata keragaman budaya (multikultural) disertai dengan sikap mensakralkan dan mengabsolutkan budaya sendiri (*cultural absolutism*) disertai dengan sikap dan penilaian yang merendahkan budaya orang atau kelompok lain. Potensi konflik tentu semakin tinggi bila kelompok yang merasa memiliki superioritas budaya berusaha menghancurkan, menghilangkan atau mengintergarsikan budaya lain ke dalam budaya mereka sendiri secara paksa. Dengan menyatunya agama dan budaya, konflik di samping bisa terjadi di antara kelompok yang berbeda agama dan budaya juga bisa terjadi di antara orang masih satu agama tapi berbeda tardisi dan budayanya. Di Kalimantan, misalnya, sesama muslim bisa masuk dalam lingkaran konflik karena yang satu memegang tradisi dan budaya Madura dan yang lain memegang tradisi dan budaya Dayak.

Di tingkat global inilah kekhawatiran Samuel Huntington melalui tesisnya yang ditulis dalam *The Clash of Civilization*? Inti dari tesis Huntington yang ditulis pada tahun 1993 di *Journal Foraign Affairs* adalah bahwa setelah berakhirnya perang dingin antara Amerika Serikat dan Uni Sovyet, maka potensi konflik yang akan terjadi di tingkat global adalah konflik peradaban, terutama antara Islam dan Barat, maksudnya antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Tesis Huntington ini, meskipun ditolak oleh banyak kalangan, menurut hemat saya, ikut memberi kontribusi atas munculnya Islamophobia di Barat salah satunya sebagaimana diperlihatkan oleh Geert Wilders, politikus dan pimpinan Partai Kebebasan di Belanda. Kampanye anti Islam atau lebih tepatnya anti emigran Muslims di negerinya didasarkan atas keyakinannya bahwa *Islam is incompatible with freedom*. Menurutnya, banyaknya emigran Muslims yang masuk ke negerinya akan mengubah masyarakat, namun sayangnya bukan mengubah ke arah yang lebih baik tapi ke arah yang lebih buruk. Hal ini, menurutnya, karena Islam melahirkan totalitarian ideologi yang akan mengatur semua aspek kehidupan termasuk aspek sosial dan budaya.

Demikian juga munculnya buku berjudul: *The Trouble with Islam Today* yang ditulis oleh Irshad Manji pada tahun 2004. Melalui bukunya yang telah diterjemahkan ke dalam lebih dari 30 bahasa, termasuk bahasa Indonesia, dan disusul dengan buku lain yang berjudul: *Allah, Liberty and Love* (2011), Manji penulis dari Kanada, yang menamakan diri sebagai Muslim reformis amat mendorong umat Islam untuk berani melakukan reformasi terhadap ajaran Islam melalui ijtihad (*individual reasoning*). Seolah ingin menjawab tuduhan Wilders bahwa Islam hanya akan melahirkan totalitarian ideologi, melalui bukunya Manji membuktikan bahwa Islam itu *compatible* dengan kebebasan, Islam itu cocok dengan demokrasi. Ayat Qur'an yang memerintahkan umat Islam untuk berpikir lebih banyak ketimbang ayat Qur'an yang memerintahkan umat Islam untuk pasrah dan taat, katanya.

Profesor A. Tafsir mengakui bahwa dorongan untuk berpikir sebenarnya banyak sekali dalam ayat-ayat Qur'an. Pluralitas yang terjadi di kalangan umat Islam, menurut beliau sebenarnya sebagai konsekuensi logis dari kebebasan berpikir yang didorong dan dijamin oleh Qur'an. "Kalau ingin tidak ada perbedaan di antara umat Islam dalam beragama maka mudah tinggal hapus saja ayat-ayat Qur'an yang mendorong umat Islam untuk berpikir", katanya.

Mengingat lekatnya budaya dengan agama, maka dalam masyarakat religious seperti Indonesia memelihara harmoni antar budaya bisa dimulai dengan menjaga harmoni antar agama. Menjaga harmoni antar umat atau intern umat beragama, salah satunya, memang bisa melalui komunikasi multikultural seperti yang ditulis dan disarankan oleh Profesor Asep Muhtadi, tapi yang lebih strategis adalah melalui pendidikan multikultural berbasis nilai-nilai agama. Pendidikan multikultural sendiri tidak mudah diajarkan oleh seorang guru, apalagi bila pendidikan itu diambil dari nilai-nilai agama. Karena sebagaimana dikatakan oleh Setiono Sugiharto dalam tulisannya *Multicultural Education in Indonesia: Opportunities and Challenges* (2009), pendidikan ini, agar bisa berjalan secara efektif, menuntut seorang guru yang tidak membanggakan budayanya sendiri.

Diminishing cultural pride is also important for teachers to be able to teach effectively. In a primordially-rooted culture, doing so is difficult, if not impossible, demikian kata Sugiharto. Kesulitan yang dialami oleh seorang guru untuk tidak membanggakan budayanya sendiri sama dengan kesulitan dia untuk tidak membanggakan paham agamanya sendiri.

Itulah sebabnya, pendidikan multikultur yang berbasis nilai agama hanya bisa berjalan efektif bila gurunya telah benar-benar memahami dan menghayati teologi kerukunan. Pandangan saya tentang teologi kerukunan telah saya tulis di harian *Pikiran Rakyat* tanggal 20 November 2013.

2. Muhammad Alfan
Kehidupan Harmoni di Rumah Sendiri

Secara umum saya sepakat dengan makalah Prof. Asep S. Muhtadi, hanya saja berbeda titik berangkat dalam melihat Merawat Kehidupan Harmoni di Tengah Masyarakat Plural yang terjadi di Indonesia. Apabila Prof. Asep S. Muhtadi berangkat dari "luar" yaitu komunikasi, maka saya sebaliknya melihatnya dari "dalam" yaitu aspek nilai dalam kebudayaan suatu masyarakat. Sehingga ilustrasi pertanyaannya bukan seberapa sering ia berkomunikasi dan berdialog, namun sejauh mana manusia "memahami" manusia yang lainnya. Meskipun dalam makalah Prof. Asep S. Muhtadi disinggung perlunya "*empaty*" dalam komunikasi agar diketemukan harmonisasi, namun pembahasan itu tidak menukik dan sangat sedikit. Untuk itu, dalam tanggapan ini saya mencoba mengurai problem yang dihadapi masyarakat beragama di sekitar kita dengan prespektif filsafat kebudayaan yang lebih menukik ke dalam "jiwa" kebudayaan, bukan dari produk kebudayaan yang selami ini dipahami.

Pendahuluan

Tanggapan ini akan saya mulai dari persoalan penggunaan istilah "asing" yang sering kita pakai untuk memotret kehidupan sosial dan kemasyarakatan di sekitar kita. Meskipun terkesan teknis dan sangat sepele, tetapi bagi saya itu merupakan hal yang sangat prinsip, sebab terkait dengan persepsi kita dalam melihat suatu persoalan. Untuk itu, sejak awal saya kurang suka menggunakan terminologi "mo-

dern"/"import" (Barat) yang digunakan untuk memotret bahkan membenarkan kehidupan sosial di Indonesia, yang tentunya berbeda latar belakang sejarah, budaya, agama dan tradisi.[1] Misalnya saja istilah, toleransi, multikultural, emansipasi, demokrasi dan lain sebagainya. Seringkali istilah-istilah tersebut tidak cocok digunakan untuk sosial-kemasyarakat kita, namun ada kesan dipaksakan karena mempunyai kesamaan arti atau kepentingan.

Persoalannya sekarang adalah, benarkah ada kesamaan arti jika latar belakang budaya dan sosialnya berbeda?[2] Selain itu, kita sering "meminjam istilah" disiplin ilmu lain yang digunakan untuk "membenarkan" persoalan yang berbeda, padahal tidak sesuai. Ironisnya kita lupa mengembalikan istilah tersebut sehingga menjadi bias dan semakin rumit ketika istilah itu sungguh-sungguh dianggap "benar". Implikasi metodologisnya adalah, sering kita memperdebatkan dan mempersoalkan istilahnya, dan mengabaikan pokok atau akar persoalannya.

Berangkat dari persoalan-persoalan sepele tersebut, saya dapat mengambil kesimpulan sementara bahwa, ini merupakan problem manusia modern yang *lupa diri di negeri sendiri*. Artinya, kita

---

1 Maksudnya adalah sebisa mungkin kita gunakan istilah lokal yang umum dan yang sudah memiliki alasan historis dari masyarakat setempat. Atau melalui proses panjang sebagaimana yang sering dicontohkan oleh Cak Nur (Nurcholish Madjid) ketika mengambil satu istilah asing.

2 Mungkin ini akibat dari kemiskinan bahasa Indonesia yang tidak dapat menerjemahkan istilah-istilah asing ke dalam bahasa Indonesia, padahal masih banyak bahasa-bahasa daerah yang lebih kaya untuk dijadikan serapan ke bahasa Indonesia.

sering melihat sesuatu dari produk yang dapat kita lihat, kita dengar dan yang dapat kita buktikan, tidak mencoba untuk masuk pada kedalaman dan keaslian budaya. Sebab budaya disederhanakan menjadi sebuah produk dari akal budi manusia, baik itu sistem nilai, maupun tradisi dalam tingkah laku. Sehingga persoalan-persoalan konflik yang terjadi, seringkali yang menjadi fokus pembahasannya adalah "konflik-nya", sesuatu yang tampak, bukan dari akarnya. Misalnya saja dinyatakan bahwa maraknya konflik di Indonesia, akar persoalannya adalah, ekonomi, politik, tidak meratanya pembangunan, dan sebagainya. Ekonomi, politik dan pembagunan bukanlah akar, karena itu adalah produk budaya yang tampak di permukaan. Tentunya yang disebut akar adalah sesuatu yang terdalam dan tidak tampak bagi kita. Termasuk di antaranya adalah komunikasi multikultural yang digagas oleh Prof. Asep S. Muhtadi, saya melihat itu belum dapat menyelesaikan masalah, apabila akar kebudayaan yang dipahami oleh kita saat ini masih seputar pada produk kebudayaan.

Paradigama Filsafat Kebudayaan

Landasan teoritik yang saya gunakan dalam tanggapan ini adalah filsafat kebudayaan yang menegaskan bahwa nilai sebagai sifat formal *intrinsic* dalam kebudayaan. Oleh karenanya, perspektif saya dalam melihat persoalan konflik maupun harmoni dalam suatu masyarakat, lebih pada perspektif nilai yang sangat abstrak.

Ahli ilmu-ilmu sosial biasanya menggunakan kata kebudayaan untuk gaya dan seluruh cara hidup suatu

bangsa, baik keadaan yang beradab maupun yang biadab, baik tindakan-tindakan mulia maupun perbuatan jahat, bahkan puncak dari perkembangan suatu bangsa serta dekadensinya disebut oleh mereka sebagai unsur kebudayaan. Padahal menurut Djojodiguno "bahwa kita tidaklah dapat memperoleh ukuran obyektif untuk menentukan rendah tingginya taraf dan mutu salah satu kebudayaan. Ini berarti pula kita secara obyektif tidak dapat menentukan bahwa taraf dan mutu suatu kebudayaan lebih tinggi daripada kebudayaan itu sendiri. [3]

Dari sini kebudayaan bergulat dalam representasi, ia hanya bentukan diskursif dari kekuatan pengetahuan yang rasional dan empirik. Sehingga menempatkan kebudayaan dalam domain kekuasan, yang mana penguasa wacana berusaha menegakkan dominasi kebenarannya. Kebudayaan menjelma menjadi kekerasan simbolik (*symbolic violence*) karena kuasa wacana telah menundukkan kognisi masyarakat untuk patuh di tengah ketidaksetujuan. Hal ini terjadi terutama pada para pengkaji budaya yang melihat kebudayaan sebagai reproduksi diskursif ilmu sosial. Hal itu kemudian terbalut oleh kritisisme politis karena kedatangan teori-teori budaya (antropologi) yang sering hadir bersama dengan kolonialisme, developmentalisme, dan segenap kepentingan negara lain.[4]

Pada titik inilah dibutuhkan "penempatan" kembali kebudayaan pada domain asalinya. Karena sejak

3 Baker SJ., *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 19.

4 Saeful Arif, *Refilosofi Kebudayaan: Pergeseran Pascastruktural* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), hlm. 34.

munculnya studi antropologi, sosiologi, dan *cultural studies* merasuk dalam praksis kebudayaan pada ranah kehidupan, makna kebudayaan menjadi berubah. Maka, wajar ketika kebudayaan kemudian sering terdegradasi. Sehingga kebudayaan kehilangan makna yang sesungguhnya secara filosofis, yang ada hanya manipulasi data dan fakta yang berada di tengah-tengah kehidupan manusia.[5]

Kebudayaan dalam wilayah ini hanya dilihat sebagai bias kausal dari pergulatan individu sehingga hanya meliputi persoalan-persoalan yang terjadi dalam diri manusia, kemudian dirumuskan menjadi wilayah kajian kebudayaan. Dari format itulah kemudian tersusun suatu disiplin studi kebudayaan, yang kemudian ditasbihkan dalam kulturologi. Disiplin ini berangkat dari postulat bahwa kebudayaan merupakan suatu tata dunia tersendiri (*distinct order*) yang terbentuk berdasarkan pada prinsip dan subsistem yang membangun kebudayaan dari suatu sistem khas yang dari sistem sosial lain.

Hal ini yang akhirnya menempatkan kebudayaan dalam ruang otonomi relarif. Ia tidak hanya menjelma dalam langit suprastruktur, di mana kebudayaan ada dan mengikuti bentuk dasar struktur masyarakat. Kebudayaan yang dilekatkan pada aspek mental masyarakat semisal ideologi, politik, agama, seni, dan kesadaran, tidak memiliki "dirinya sendiri" karena keberadaannya tergantung dengan basis ekonomi.[6] Akibat dari cara pandang yang demikian, kebudayaan

5 Muhammad Alfan, *Filsafat Kebudayaan* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), hlm. 19.

6 Saeful Arif, *Refilosofi Kebudayaan...*, hlm. 32.

akhirnya menjadi ruang dan media yang efektif untuk melanggengkan kapitalisme, bukan hanya dalam kebutuhan subsistem, melainkan terlebih dalam hasrat dan citra akan diri.

Pada perkembangan selanjutnya, wilayah otonom ini kemudian tergerus oleh orientasi politik dalam penempatan kebudayaan. Artinya, kebudayaan tidak lagi ditempatkan sebagai "lingkaran besar" yang meliputi segala aspek kehidupan manusia, termasuk di dalamnya adalah politik, ekonomi, ilmu pengetahuan dan sebagainya sebagai "lingkaran kecil" yang berada di dalamnya.[7] Ini yang membuat kebudayaan kehilangan cengkeraman moral, sehingga ia menjadi alat bagi praktik kekuasaan.

Harus diakui bahwa, hal itu terjadi karena kepentingan fungsional. Kepentingan ini merupakan pergeseran dari pembicaraan tentang apa itu kebudayaan kepada bagaimana memanfaatkan kebudayaan. Kebudayaan kemudian menjelma menjadi penjaga nilai yang berfungsi untuk merekatkan integrasi sosial. Misalnya dengan klaim demi kelancaran pembangunan ekonomi, negara kemudian memantapkan stabilitas politik dengan mensyaratkan tiadanya konflik. Dari sini, klaim budaya pun terpakai. Sebagai bangsa Timur yang menjunjung tinggi harmoni, konflik tentu merupakan penyimpangan moral. Pada titik ini logika fungsional berperan, karena ia menempatkan kebudayaan hanya sebagai alat adaptif untuk pemenuhan kebutuhan manusia. Jika demikian, maka bertentangan dengan

7 Saeful Arif, *Refilosofi Kebudayaan...,* hlm. 33.

kaidah filsafat yang menyebutkan bahwa kebudayaan bersifat ideal, yaitu tempat praktik kehidupan manusia untuk kembali pada akar kemanusiaan gagal.

Untuk itu, apabila dilihat secara keseluruhan, maka kebudayaan manusia dapat dianggap sebagai proses maju ke arah pembebasan diri bagi manusia. Bahasa, kesenian, religi, ilmu pengetahuan adalah macam-macam tahap dalam proses tersebut. Dalam tahap-tahap itu, manusia menemukan dan menunjukkan suatu daya kekuatan baru, yaitu kemampuan untuk membangun dunianya sendiri, yaitu dunia "ideal". Sehingga majunya peradaban suatu bangsa, bukan ditentukan oleh seberapa hebat ia menikmati produk kebudayaannya, akan tetapi seberapa kuat ia memegang nilai-nilai hakiki kemanusiaannya.

Simpulan

Paradigma teoritik tersebut di atas merupakan landasan filosofis dan historis bagaimana kita memaknakan kebudayaan bangsa. Sejarah mencatat bahwa bangsa Nusantara sampai menjadi Indonesia, sebelumnya tidak mempersoalkan kehadiran agama Hindu, Budha, Islam dan Nasrani. Berbagai macam cara perkembangan agama-agama tersebut diterima dengan santun. Mereka tidak mengenal "toleransi", "multikultural" maupun "demokrasi". Mereka lebih menikmati ikatan kemanusiaan yang dibangun di atas kesadaran diri. Sadar bahwa dirinya tidak akan pernah mau "disakiti", sebaliknya mereka juga tidak mau "menyakiti".

Kesadaran itu menjadi bermasalah ketika ada klaim bahwa itu model toleransi, contoh masyarakat

multikultural dan masyarakat demokratis. Namun ketika muncul konflik, mereka dianggap tidak toleran dan tidak demokratis. Padahal, konflik, pertentangan, pertengkaran adalah hal biasa di tengah-tengah mereka, karena mereka menjaga kekuatan keyakinannya. Dan mereka tetap berpedoman pada "*tego lorone, ora tego patine*" (tega sakitnya tetapi tidak tega matinya), oleh karena itu "*ngono yo ngono tapi ojo ngono*" (maknanya: boleh bermusuhan tetapi jangan berlebihan).[8]

Karena itulah saya lebih suka menggunakan kata "rukun"[9] dibandingkan dengan "toleransi", karena ada makna filosofis dan landasan hostoris maupun kultur bangsa. Sehingga rukun tidak harus mengendorkan keyakinan yang dianut hanya untuk menghargai orang lain, biarkan orang lain tahu bahwa kita berbeda dengan mereka, tidak harus dipaksakan untuk mencari kesamaan.

Prinsipnya adalah, kesadaran memahami diri sebagai nilai intrinsik dari sebuah kebudayaan, tidak harus dikemas dengan menggunakan "kebudayaan" asing yang tentunya berbeda. Kebiasaan lama kaum imperialis untuk senantiasa "memaksakan" kehendak harus segera diakhiri. Biarkan masyarakat sendiri yang "berbicara" bukan kita yang selalu

8 Ini hanyalah salah satu contoh budaya masyarakat Jawa yang saya ketahui. Untuk selanjutnya saya sedang dalam proses melakukan penelitian budaya dan masyarakat Sunda.

9 Rukun yang berarti pertalian atau ikatan (Kamus Bahasa Indonesia) memang serapan dari bahasa Arab, tetapi sesuai dengan semangat budaya bangsa sebagai ikatan kekeluargaan. Dalam sebuah keluarga pertengkaran dan perdamaian adalah dinamika, ia selalu ada dalam bingkai kerukunan.

mengintrepetasikannya. Masyarakat punya bahasa sendiri, agama sendiri, bahkan keyakinan sendiri. Pertengkaran dan perdamaian merupakan wujud dari *kebhinnekaan* dalam *ketunggalan*. Tentunya hidup harmonis di rumah sendiri akan lebih bahagia dibandingkan menjadi asing di rumah sendiri. Untuk itu, saatnya kembali kepada hakikat diri untuk hidup harmonis di tengah perbedaan.

KOMUNIKASI POLITIK TAREKAT QADIRIYAH NAQSYABANDIYAH
Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya Masa Orde Baru

Dr. Asep Salahudin

A. Pendahuluan

Di pesantren yang diasuh Kyai kharismatik Habib Luthfi bin Yahya Pekalongan Jawa Tengah pada 27 -29 Juli 2016, dilangsungkan konferensi ulama internasional. Konferensi yang diselenggarakan Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Mutabarah an-Nahdiyah bekerjasama dengan Kementerian Pertahanan RI ini melibatkan 37 negara dengan mengambil tema, "Bela Negara: Konsep dan Urgensinya dalam Islam".

Dalam konferensi itu agama (dalam hal ini tarekat) dan negara kembali dipercakapkan. Bukan untuk saling diperhadapkan tapi lebih kepada sikap peneguhan bahwa Islam dan nasionalisme semestinya diposisikan dalam satu helaan nafas. Bela negara sebagai bela agama.[1] Hal ini menunjukan tarekat

1Tentu tak lengkap kalau tak berpanjang-panjang menceritakan kontribusi umat Islam umumnya, dan gerakan tarekat khususnya masa penjajahan. Terbentang mulai perlawanan prapolitik etis, zaman politik etis sampai resolusi jihad pada 22 Oktober 1945 mempertahankan Republik yang baru saja diproklamasikan

bukan hanya mengkomunikasikan tema-tema spiritual, namun juga seringkali menggemakan pesan politik dan bahkan menjadi gerakan politik yang melakukan perlawanan sengit terhadap sebuah orde yang dianggap menyimpang. Tarekat menampilkan dirinya sebagai "*counter culture*" untuk melakukan "interupsi ideologis" atas tatanan politik yang dipandang semena-mena.Pada abad ke 19 muncul berbagai gerakan tarekat dengan segala dinamikanya melawan kolonialisme. Di Aljazair dipimpin Abdul Qadir (tarekat Qadiriyah), Di Sudan Timur Mahmud Ahmad (tarekat Sammani), Sanusiyah di Libya, Naqsyabandiyah (Tiongkok dan Afganistan) termasuk juga di "Indonesia".

Soekarno Hatta. Hikayat panjang tentang perlawanan umat Islam terhadap kolonial Hindia Belanda seperti Cik Di Tiro, Teuku Umar, Cut Nyak Dien; Imam Bonjol; K.H. Hasan dari Luwu; Gerakan Rifaiyah di Pekalongan; Gerakan K.H. Wasit dari Cilegon; Perlawanan K.H. Jenal Ngarib dari Kudus; K.H. Ahmad Darwis dari Kedu; K.H Wahid (1987) dan K.H Asnawi (1936) dalam pemberontakan Banten, K.H Zainal Mustafa Tasikmalaya dan juga perlawanan heroik yang dilakukan Pangeran Diponegoro, dan masih banyak lainnya. Pada awal pergerakan nasional memanfaatkan politik etis Hindia Belanda elit muslim juga mengartikulasikan perjuangan politik demi memburu imajinasi keindonesiaan dalam wujud bikin perserikatan, seperti Serikat Dagang Islam (1905), Serikat Islam (1912), Muhammadiyah (1912), Jamiatul Khair dan Al-Irsyad (1922), dan Nahdatul Ulama (1926). Di samping tentu saja sayap kaum nasionalis juga kebanyakan tokohnya beragama Islam seperti dilakukan Budi Oetomo, 20 Mei 1908, dan Indische Partij (1912), Perhimpunan Indonesia (PI), PNI bahkan tidak sedikit juga umat Islam yang aktif di Partai Komunis Indonesia seperti yang dilakukan Kyai Misbach dan sebagainya. Asep Salahudin, "Nasionalisme Kaum Tarekat", *Media Indoneisa*, 30 Juli 2016.

Fakta ini semakin menegaskan bahwa kaum tarekat tidak identik dengan eskapisme yang sering secara serampangan dialamatkan sebagian kalangan, namun mereka ternyata intens bergumul dengan aktivisme. Walaupun institusi tarekat didirikan dengan tujuan utama membina masyarakat agar menjunjung tinggi etika yang berporos pada daya spiritualitas-esotoris keagamaan, namun tujuan-tujuan seperti ini pada akhirnya tak terhindarkan bergesekan dengan ranah politik praktis, di sisi lain ada juga ada yang mengambil pilihan sebatas politik nilai. Dalam kesimpulan Sayyed Hossen Nasr (1979: 132), "*Sufis is an active participant in a spiritual path and is intellectual in the real meaning in this word. Contemplation in Sufism, the higest form activity and in fact sufis has always integrated the active and contemplative lives.*"

Tarekat berada dalam tarikan pendulum sistem religio sosial dan religio politik. Religio politik adalah suatu bentuk interaksi sosial dalam kehidupan politik pada sebuah masyarakat atau komunitas tertentu yang memiliki ciri ideologi keagamaan. Interaksi ini dicirikan dengan: (1) integralis; (2) memiliki mekanisme pengendalian keagamaan dalam komunitasnya; dan (3) memiliki kekuatan dominan aktor utamanyaatau *mursyid* (Ajid Thohir, 2002: 45).

Dalam latar politik "Nusantara", Hindia Belanda yang refresif dianggap lebih dari cukup bagi tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah di Pulau Jawa seperti di Banten, Kediri, Blitar, Gedangan dan Sidoarjo untuk merapatkan barisan bukan hanya kepada segenap ikhwannya namun juga menyatu dengan rakyat

melakukan *jihad fisabilillah* melawan penjajah. Menggalang kekuatan menunjukan bahwa kolonialisme itu bertentangan dengan ajaran agama dan kemanusiaan. Menurut Clifford Geertz, antara 1820-1880, telah terjadi pemberontakan besar kaum santri di Indonesia yang meluputi: Pertama, pemberontakan kaum padri di Sumatra*;* Kedua, pemberontakan Diponegoro di Jawa; Ketiga, pemberontakan Banten akibat aksi tanam paksa Belanda; Keempat, pemberontakan di Aceh yang dipimpin antara lain oleh Teuku Umar (Geertz, 1992: 27).

Perpaduan para kyai dengan kharisma religiositasya dengan alam pikiran mistis-psikologis masyarakat Jawa yang meyakini kedatangan ratu adil menjadi gelora sosial yang memainkan peranan penting dalam peperangan ini. Hampir seluruh gerakan radikal di pedalaman Jawa terhadap kolonial Belanda, kata Kartodirjo, selalu memiliki hubungan dengan ide-ide kolektif yang berpusat pada kebangkitan ratu adil, nativisme (kerinduan pada keadaan masa lalu yang merdeka), milleniarisme (harapan pada kondisi yang bebas tanpa diintimidasi). Visi mesianistik kedatangan ratu adil yang didambadambakan mendapatkan haluan kultural-teologisnya pada sosok para pemimpin tarekat yang sangat berpihak kepada mereka selaras dengan ajaran tarekat yang terpusat pada tiga hal: (1) keteladanan; (2) jenjang keruhanian dan; (3) kondisi ideal yang difantasikan. H.J. Benda melukiskan dalam suatu penelitiannya (1986: 35-36).

> Sebagai akibat perkembangan penjajahan ini maka ulama dan kyai yang menjadi guru dan penyebar Islam

> mulai memainkan peranan yang semakin penting di pedesaan dari hari ke hari…bukan saja dari segi jumlah, tetapi juga secara psikologis dan ideologis. Bagi para petani yang ditimbuni beban menyerahkan hasil tanaman secara paksa, kerja paksa dan pajak, penganjur agama Allah merupakan satu-satunya tempat pelarian dan hiburan.

Tarekat dengan loyalitas kuat terhadap gurunya juga konsolidasi yang dilakukan secara rutin dalam setiap pertemuan ruhaniah seperti manakiban dan upacara lainnnya pada akhirnya menjadi medan pertemuan strategis yang tidak hanya mengkomunikasikan tema keagamaan tapi juga memperbincangkan politik harian yang mereka alami. Menjadi majelis spiritual sekaligus halakah-halakah politik untuk menanamkan kesadaran kritis kepada massa. Pengalaman ruhaniah yang kemudian bertautan dengan persoalan hidup. *Tawajuh, tawasul, khataman* dan *dzikir* di satu sisi menjadi media komunikasi untuk menanamkan pesan-pesan ruhaniah, dan di sisi lain memiliki efek sosial dalam membangun komunitas yang solid sehingga pada gilirannya memudahkan sang mursyid menggerakannya termasuk digerakan untuk menghadap kolonial. Ziarah (apalagi ke tanah suci) dimaknai sebagai upaya perjumpaan dengan dimensi langitan sekaligus memiliki efek domino untuk membangun solidaritas dan kohesivitas sosial.

Sejak tahun 1875 para kyai menggunakan lembaga-lembaga tarekat ini untuk menginjeksikan semangat jihad anti kolonial. Sartono Kartodirjo dalam *Pemberontakan Petani Banten 1988* (1984: 259) memotret fenomena ini:

> …penyelidikan-penyelidikan di kemudian hari menyingkapkan bagaimana anggota-anggota komplotan telah mengadakan pertemuan di berbagai tempat, untuk keperluan itu mereka menggunakan tarekat sebagai tempat berkumpul untuk bersama-sama melakukan sembahyang dan dzikir. Dalam pertemuan-pertemuan itulah gerakan tersebut mempersatukan para kyai sebagai pemimpin-pemimpin komplotan di daerahnya masing-masing".

Kaum jihadis-tarekat yang berserikat dengan alam pikiran mistik ini menjadi kekuatan yang memompa masyarakat sehingga mereka memiliki kekuatan dahsyat dalam melakukan perlawanan terhadap kolonial. Kartodirjo lebih lanjut menjelaskan (1984), "Dalam banyak kasus, ideologi jihad memainkan peranan penting dalam perlawanan anti kolonialisme. Banyak gerakan sosial selama abad 19 dan abad ke-20 memiliki nada keagamaan dalam arti kepercayaan-kepercayaan transendental yang sangat kuat. Di samping itu, unsur magis juga memainkan peranan yang penting. Dalam konteks magis keagamaan masyarakat tradisional, sangatlah wajar bahwa peralatan-peralatan dan ideologi magis keagamaan itu menimbulkan daya tarik pada masyarakat biasa dan memberikan kekuatan mobilisasi yang kuat dalam gerakan-gerakan ini. Serua *jihad fi sabilillah* yang terdengar timbul tenggelam memberikan bukti bahwa semangat jihad sangatlah laten di antara penduduk Muslim. Tanpa memandang sebab munculnya kekacauan-kekacauan itu, ideologi jihad bisa memberikan justifikasi untuk mengangkat senjata berjuang melawan kekuasaan orang kafir".

Visi teologi *jihad fi sabililah* yang dipadupadankan dengan kosmologi mistis ratu adil masyarakat Jawa dan perasaan bersama ketertindasan di sisi lain menjadi, sekali lagi, energi kaum tarekat dengan efektif menggerakan politik perlawanannya. Sufisme Jawa, kebatinan, suburnya sastra sufi, dangding suluk, berpusar pada dinamika seperti ini. Seperti ditunjukan Daramjati Supadjar (1999) bagaimana kesultanan berkelindan dengan konsep muraqabah. Dunia di-imajikan tidak sempurna dan harus disempurnakan dengan *ngelmu,* bukan sekadar ilmu. Kesultanan sebagai cermin dari kekuasaan profan sekaligus penanda laku agung, yakni *ndarso dalem* (yang di depan anda), sampeyan dalem (kaki anda). Orang hidup wajib *njangkah-njangkah* memiliki optimisme maju ke muka, memunajatkan doa ingkang sinuhun (yang diharapkan) yakni kanjeng sultan (tekad menegakkan kebenaran). Setinggi-tinggi tekad ialah *hamengkubu-wono* yakni *syahadat/syahid.*

Dalam konteks Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah (selanjutnya disingkat TQN) Suryalaya setelah Indonesia berdaulat, pesantren Suryalaya dengan giat menjadi bagian dari dinamika kebangsaan. Dahulu pernah membujuk Wiranatakusumah V untuk menghentikan maksudnya mendirikan negera Pasundan karena alasan kecewa terhadap penguasa pusat.

Masa huru hara politik gerakan Islam ideologis DI/TII yang basis massanya tersebar di sekitar Ciamis, Tasik dan Garut, Abah Anom (K.H Ahmad Sohibul Wafa Tajul Arifin) bersama ikhwan dan tentara melakukan pagar betis dan memberikan penyadaran Islam

rahmatan lil alamin. Bahwa ketaatan kepada negara ditarik pararel dengan ketaatan terhadap agama seperti nampak dalam manifesto tarekatnya yang selalu dibaca dalam setiap upacara agama yaitu *tanbih*.

Penyadaran politik-keagamaan juga dilakukan dengan intensif dan nyaris tanpa kekerasan kepada eks gerakan kiri PKI. Maka dikemudian menjadi sangat mudah ketika harus menyadarkan orang yang kecanduan NAPZA melalui metode rehabilitasi berbasis spiritual atau yang dikenal dengan *inabah* itu.

Ketika Orde Baru berkuasa, Abah Anom, menjadi bagian tidak terpisahkan dari panggung kekuasaan. Abah Anom di samping sebagai pinisepuh Golongan Karya juga pernah menjadi anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) utusan golongan. Masa Orde Baru ini menarik, karena tarekat lebih ditampilkan sebagai penyokong negara. Agama dan negara maqamnya tidak lagi saling berhadapan, tapi berjalan seiring.

B. Survei Bibliografi

Penelitian mengenaiTQN Suryalaya dilakukan Dadang Kahmad pada tahun 1993 di Ujungberung, Bandung, *Islam dan Modernisasi: Perilaku Keagamaan Pengikut TQN di Masyarakat Perkotaan*. Penelitian ini merupakan kajian sosiologi agama yang bertujuan mengetahui proses pengambilan keputusan seseorang menjadi pemeluk aliran tarekat sejak awal pengambilan keputusan hingga menjadi ikhwan. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan

metodologi penelitian kualitatif dengan sampel purposif. Datanya dikumpulkan melalui observasi, dan wawancara mendalam.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemeluk TQN di Kecamatan Ujungberung terdiri dari berbagai lapisan sosial dan profesi, dengan mayoritas golongan menengah ke bawah. Tarekat sebagai agama rakyat. Kesimpulan penelitian menyebutkan adanya hubungan antara faktor pendorong masuk TQN, dengan lapisan-lapisan sosial di Ujungberung. Faktor kebutuhan duniawi dimiliki oleh kalangan masyarakat menengah ke bawah. Faktor kebutuhan batin dimiliki oleh kebanyakan lapisan kelas atas dengan tingkat pendidikan tinggi dan orang kaya. Faktor intensifikasi pengalaman agama dimiliki oleh yang mempunyai latar belakang pendidikan agama tinggi, seperti lulusan Institut Agama Islam dan pesantren, tetapi kurang memahami bahwa agama mem9l9ki aspek esoteris dan eksoteris.

Penelitian lain berjudul *The Educational Role of The Tariqa Qodiriyya Naqsyabandiyya With Special reference to Suryalaya.* Penelitian iniadalah disertasi Sri Mulyati di Institute of Islamic Studies, Mc Gill University Montreal Canada (2002). Dalam penelitiannya, Sri Mulyati menggali TQN di bawah Abah Anom dalam mendidik manusia agar menjadi baik termasuk membahas sejarah perkembangan sampai pengaruh sosial politik TQN di Tanah Air. Selanjutnya, disertasi Ahmad Najib Afandi (2007) pada program Pascasarjana Fakultas Adab, Universitas Abdel Malik Esaadi Tetouan, Maroko "*Al-Harakah Assufiyah bi Indonesia wa Atsaruha Fi Al-Falsafat Al Akhlak.*"Dalam

disertasinya ditelusuri sisa-sisa keemasan tasawuf di Indonesia dan persambungan antara tasawuf Indonesia dengan tasawuf Maroko yang selama ini kurang mendapat perhatian para peniliti. Dalam temuannya, Najib menarik garis tidak terpatahkan antara tarekat yang berkembang di Nusantara dengan tarekat di Maroko.

Disertasi Oman Faturahman di Universitas Indonesia (2003*), Tarekat Sattariyah di Dunia Melayu Indonesia: Penelitian atas Dinamika dan Perkembangan Melalui Naskah-Naskah di Dunia Barat.* Dalam disertasi ini disimpulkan bahwa naskah sesungguhnya merupakan salah satu sumber penting paling otentik yang dapat digunakan untuk menggambarkan potret Islam Nusantara. Naskah-naskah keagamaan lokal tersebut yang akan dengan cermat memetakan dan memberikan gambaran utuh tentang perkembangan Islam di suatu wilayah dengan berbagai variasinya. Hampir mirip dengan tema Oman Faturahman adalah penelitian yang dilakukan Martin van Bruinessen yang telah diterbitkan menjadi dua buku yakni *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (1992), dan *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (1995).

Selanjutnya adalah buku *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi* (2009). Buku ini semula disertasi Alwi Shihab. Dalam penelitiannya Syihab menyimpulkan bahwa penyebaran Islam pertama kali di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari tasawuf. Para penyebar utama Islam

awal adalah kaum sufi. Disertasi Dudung, *Gerakan Sosial-Politik Kaum Tarekat di Priangan Abad XX,* di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga (2009). Disebutkan Dudung bahwa di Priangan, Jawa Barat, ada tiga gerakan tarekat yang besar Qadiriyah Naqsyabandiyah, Idrisiyah dan Tijaniyah. Tiga gerakan tarekat ini merupakan metode yang dikembangkan para ulama di Priangan untuk mendakwahkan ajaran-ajaran Islam secara esoterik (batiniyah) kepada masyarakat. Metode para ulama melalui tarekat tertentu itu mewarisi pemikiran para sufi abad pertengahan Islam yang disesuaikan dengan perkembangan jaman dan menyesuaikan kebutuhan spiritual masyarakat kontemporer. Ketiga tarekat itu memiliki kesamaan sekaligus perbedaan terutama dalam mengartikulasikan bahasa politiknya berhadapan dengan kekuasaan.

Beberapa kajian lainnya menulis tentang tarekat kaitannya dengan politik lokal seperti penelitian *Tarekat dan Negara: Studi Dinamika Hubungan Tarekat dan Kekuasaan Politik dalam Kasus Tarekat di Jombang, Jawa Timur* yang dilakukan Nur Syam yang diterbitkan IAIN Sunan Ampel (1999); *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Partisipasi Ahl al-Thariqah dalam Politik Nasional: Kasus Tarekat al-Qadiriyah wa al-Naqsyabandiyah Rejoso, Jombang, Jawa Timur* (IAIN Sunan Ampel, 2002); *Tradisi Tarekat dan Konsistensi Aktualisasinya Terapy terhadap Sosial Penganut Tarekat: Studi Kasus Tarekat Tijaniyah di Kabupaten Garut* yang ditulis Ummu Salamah sebagai disertasi di Pascasarjana Universitas Padjadjaran, (1998); *Tarekat*

dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara penelitian M. Muhsin Jamil, Mu'ammar Ramadhan yang diterbitkan Pustaka Pelajar (2005). *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa* penelitian Ajid Thohir (2002).

Literasi lainnya, ditulis antropolog Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*, ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden, 2006. Millie menyimpulkan bahwa tradisi tarekat terutama dalam hal ini pembacaan kitab manaqib di Jawa Barat masih memiliki kekuatan signifikan, baik di kalangan masyarakat tradisional secara umum maupun bagi kalangan profesional para pengikut TQN di Pondok Pesantran Suryalaya. Teks manakib itu, dalam penelitian Millie, ketika dikomunikasikan oleh pembacanya diyakini tidak hanya sekadar untuk mengenang sang tokoh namun juga akan mendatangkan 'berkah' sehingga teks itu dibacakan tidak hanya dalam ritual resmi tarekat berupa *manakiban* namun juga dalam acara syukuran kelahiran, pernikahan, menempati rumah baru, dan sebagainya atau juga disebut ritual 'tali paranti'.

Tulisan Julia Howell berjudul "Sufism and the Indonesian Islamic Revival" dalam *The Journal of Asian Studies 60 no 3 (Agustus 2011).* Tulisan ini mengelaborasi lebih jauh tentang aliran sufi kaitannya dengan gerakan Islam di Indonesia dalam konteks

yang lebih luas. Kajian seperti ini adalah "kelanjutan" dari kajian-kajian sebelumnya yang telah dilakukan Hefner 1997; Jones 1980; Liddle 1996; Muzaffar 1986; Schwarz 1994; Tessler dan Jesse 1999. Howell juga menulis "Sufism in the Modern World" dalam *Journal International Oxford Islamic Studies.* Artkel ini membahas ajaran sufi dalam aras dunia moderen. Bagaimana sufisme merespon persoalan-persoalan kemoderenan baik yang berada di Asia Tengah, Afrika atau Asia. Dalam membahas persoalan tersebut Howell banyak berangkat dari kajian sosiologis yang dilakukan Clifford Geertz dan Ernest Gellner. Dalam latar Asia, Howell menjadikan tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Suryalaya sebagai "contoh kasus" dari "persaudaraan sufi" yang dengan unik merespon modernitas termasuk dinamika dengan elit kekuasaan *"...Indonesia, a West-Java based branch of the Qoda-riyya-Naqsyabandiyya order (Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Suryalaya)".*

Dari berbagai pustaka yang penulis teliti ternyata hampir tidak ditemukan penelitian terutama yang memusatkan kajian pada objek TQN Suryalaya kaitannya dengan rezim kekuasaan Orde Baru. Padahal justru tidak kalah menarik adalah mengkaji sisi politik dan kiprah sang tokoh kaitannya dengan panggung kekuasaan.

C. Sekilas Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya

Pesantren Suryalaya dirintis Abah Sepuh (Abdullah bin Nur Muhammad) pada masa pemerintah kolonial Belanda pada 7 Rajab 1323 H/5 September 1905 M. Semula yang dibangun adalah sebuah masjid yang terletak di kampung Godebag, Desa Tanjung Kerta. Suryalaya itu sendiri diambil dari bahasa Sunda. Surya artinya matahari dan laya maknanya terbit. Sebuah metafora yang mencerminkan maksud pendirinya bahwa pesantren itu sebagai tempat matahari terbit. Di sisi lain, penamaan ini juga, menunjukan visi ijtihad keberagamaan yang hendak mengakomodir kearifan lokal dalam hal ini kultur kesundaan.[2]

Abah Sepuh lahir tahun 1836 di kampung Cicalung Kecamatan Tarikolot, Kabupaten Sumedang (sekarang kampung Cicalung Desa Tanjungsari, Kecamatan Pagerageung Kabupaten Tasikmalaya) dari pasangan Rd. Nura Pradja (Eyang Upas, yang kemudian bernama Nur Muhammad) dengan Ibu Emah. Beliau dibesarkan oleh *uwak*-nya yang dikenal sebagai Kyai Jangkung. Sejak kecil, sudah gemar mengaji/*mesantren* dan membantu orang tua dan keluarga, serta suka memperhatikan kesejahteraan masyarakat. Setelah menyelesaikan pendidikan agama dalam kajian *aqidah* dan *fiqh* di tempat orang tuanya kemudian beliau mondok di Pesantren Sukamiskin Bandung mendalami lebih lanjut *fiqih*, *nahwu* dan *sharaf*.

2 Dalam *Majalah Tempo* (19 September 2005) ditulis bahwa Suryalaya bermakna digdaya. Abah Sepuh, memberi nama pesantrennya Suryalaya, yang berarti "bagaikan matahari yang berjalan"-tak ada yang mampu menghentikannya. Dari pondok kecil, Suryalaya kini menjelma sebagai pesantren ternama dengan alumni puluhan ribu. Kini, mereka punya 1.400 kelompok pengajian dari 70 cabang di seantero Nusantara dan lima di luar negeri

Setelah itu beliau mendarmabaktikan ilmunya di tengah-tengah masyarakat dengan mendirikan pengajian di daerahnya dan mendirikan pengajian di daerah Tundagan, Tasikmalaya.

Walaupun Syaikh Abdullah Mubarok telah menjadi pimpinan dan mengasuh sebuah pengajian pada tahun 1890 di Tundagan Tasikmalaya, beliau masih terus belajar dan mendalami TQN kepada Syaikh Talhah bin Talabudin di daerah Trusmi Kalisapu, Cirebon. Setelah sekian lamanya pulang-pergi antara Tasikmalaya-Cirebon untuk memperdalam ilmu tarekat, akhirnya memperoleh kepercayaan dan diangkat menjadi Wakil Talqin.

Karena situasi dan kondisi di daerah Tundagan kurang menguntungkan dalam penyebaran TQN, beliau beserta keluarga pindah ke Rancameong Gedebage, dan tinggal di rumah H. Tirta. Selanjutnya pindah ke Kampung Cisero (sekarang Cisirna) jarak 2,5 km dari Dusun Godebag dan tinggal di rumah ayahnya. Pada tahun 1904 dari Cisero Abah Sepuh beserta keluarganya pindah ke Dusun Godebag. Lokasi inilah sampai sekarang yang dijadikan tempat permanen pusat pengembangan TQN.

Mendirikan pesantren zaman kolonial bukanlah sesuatu yang mudah, belum lagi letak geografisnya yang cukup menyulitkan. Namun tantangan ini akhirnya dapat diatasi. Abah Sepuh, sebagaimana kyai-kyai lain, menjadi bagian penting baik pada tataran pemikiran ataupun perjuangannya bagi pertumbuhan bangsa dan negara mulai dari prakemerdekaan sampai sekarang. Kartodirdjo (1981) menyatakan bahwa peristiwa penentangan sosial-

politik terhadap penguasa kolonial, menurut laporaan pemerintah Belanda sendiri, dipelopori oleh para kyai sebagai pemuka agama, para haji dan guru-guru ngaji. Dalam gerakan tersebut tidak jarang para kyai menjalin hubungan dengan kalangan bangsawan (Steenbrink, 1984: 17-31). Salah satu kelebihan Kyai yang sangat ditakuti Belanda adalah peranannya yang sentral di tengah masyarakat yang menjadi umatnya baik di bidang keagamaan, sosial atau kemasyarakatan. Kyai senantiasa menyatu dengan lingkungan dan masyarakatnya, termasuk lingkungan bangsa-negara (Ziemek 1986: 192). Abah Sepuh (w. 1956), dan Abah Anom (w. 2011) menjadi bagian dari sejarah perjalanan bangsa yang juga mengibarkan perlawanan terhadap kaum kolonial.

Pesantren Suryalaya semakin menampakkan identitas ketarekatannya ketika pada 1908 atau tiga tahun setelah berdirinya Pondok Pesantren Suryalaya, Abah Sepuh mendapatkan *khirqah* dari Syaikh Thalhah. *Khriqah* dalam tradisi tarekat adalah legitimasi penguatan sebagai guru mursyid yang memiliki otoritas penuh untuk “mewisuda” orang lain sebagai bagian dari komunitas tarekat yang dibangunnya. Mereka yang telah ditalkin ini yang kemudian disebut sebagai ikhwan. Kata ikhwan sendiri secara bahasa adalah saudara dan turunannya berupa kata *ukhuwah* mengandung arti persatuan yang cakupanya dapat meliputi persaudaraan seagama (*ukhuwah islamiyah*), persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwah basyariyah*) dan persaudaraan kebangsaan (*ukhuwah wathaniyah*).

Spirit kemursyidan yang dipantulkan dalam lelaku hidup sederhana, ikhlas, humanis, tawadhu' menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat sekitar untuk menjadi bagian dari komunitas tarekat ini. Seiring dengan perkembangan pesantren jumlah ikhwan semakin bertambah.

Dukungan dan pengakuan dari ulama, tokoh masyarakat, dan pimpinan daerah semakin menguat. Hingga keberadaan Pondok Pesantren Suryalaya dengan TQN-nya mulai diakui dan dibutuhkan. Untuk kelancaran tugas Abah Sepuh dalam mengomunikasikan ke halayak luas ajaran TQN dibantu sembilan wakil talqin. Salah satu tugas wakil talqin adalah kewenangan untuk membait seseorang menjadi bagian dari kelompok tarekat itu.

D. Dua Mursyid untuk Dua Zaman

Abah Sepuhwafat pada 1956 pada usianya yang ke-120 tahun. Kepemimpinan tarekat dilimpahkan kepada putranya yang kelima, yaitu K.H. Ahmad Shohibulwafa Tadjul Arifin r.a. yang kemudian akrab dengan sebutan Abah Anom. Pelimpahan wewenang dan peralihan kepemimpinan itu tentu saja bukanlah kebetulan. Meskipun merupakan putra kelima dan di atasnya ada dua kakak laki-laki, sejak kecil Abah Anom telah menunjukkan kualitas tersendiri yang membuatnya layak diangkat sebagai pimpinan tarekat.

Sejak kecil Abah Anom dikenal cerdas, warak, zuhud, dan menunjukkan semangat besar untuk menuntut ilmu yang melampaui murid-murid Abah Sepuh lainnya sehingga ia layak menerima tongkat

estafet kepemimpinan tarekat dan pesantren. Orang-orang pun mengakui keluhuran budi pekertinya sehingga pelimpahan peran kemursyidan ini relatif tidak menimbulkan "gejolak" yang cukup berarti. Selain itu, Abah Anom juga dikenal luas memiliki wawasan dan pandangan yang jauh ke depan, serta memiliki sifat mengayomi dan kebapakan. Sifat-sifat itu terhimpun dalam dirinya sehingga ia dapat merangkul seluruh keluarga besar Abah Sepuh.

Pada usia delapan tahun, Abah Anom masuk Sekolah Dasar (*Verfolg School*) di Ciamis (1923-1928). Kemudian ia masuk Sekolah Menengah di Ciawi Tasikmalaya. Pada 1930 Abah Anom memulai perjalanan menuntut ilmu secara lebih khusus. Ia pergi dari kampung halamannya ke Pesantren Cicariang, Cianjur untuk belajar fiqih dari seorang kiai terkenal. Kemudian untuk mempelajari ilmu nahwu, sharaf, dan balaghah kepada kiai Pesantren Jambudipa, Cianjur. Setelah itu, ia melanjutkan ke Pesantren Gentur, Cianjur yang saat itu diasuh Ajengan Syatibi. Pesantren Gentur terkenal sebagai pesantren yang melahirkan kyai-kyai besar di Jawa Barat.

Dua tahun kemudian (1935-1937) Abah Anom melanjutkan belajar di Pesantren Cireungas, Cimelati, Sukabumi. Pesantren ini terkenal terutama pada masa kepemimpinan Ajengan Aceng Mumu, seorang kiai ahli hikmah dan silat. Dari pesantren inilah Abah Anom banyak memperoleh pengalaman dalam banyak hal, termasuk bagaimana mengelola dan memimpin pesantren. Beliau juga banyak belajar silat dan suka berburu bersama Aki Danu dari Ciaul.

Sekilas perjalanan ilmiah Abah Anom di atas menunjukkan bahwa dalam usia relatif muda, delapan belas tahun, ia telah menguasai ilmu-ilmu keislaman. Kegemarannya bermain silat dan rasa keagamaannya diperdalam lagi di Pesantren Citengah, Panjalu, yang dipimpin H. Djunaedi.

E. *Rawayan* Tarekat Abah Anom

Tiga hal penting yang melekat dalam konteks kepesantrenan Suryalaya yang dasar-dasarnya ditancapkan Abah Sepuh dan kemudian dikembangkan secara komprehensif oleh Abah Anom, adalah (1) tarekat; (2) kesundaan, dan (3) keindonesiaan (politik kebangsaan).

Abah Anom berada dalam rawayan (jalan) TQN, salah satu tarekat muktabarah. NU telah menilai sejumlah 45 tarekat yang dipandang *mu'tabarah* yaitu: *Rifaiyah, Sa'diyah, Bakriyah, Justiyyah, Umariyyah, Alawiyyah, Abbasiyyah, Zainiyyah, Dasuqiyyah, Akhbariyyah, Bayumiyyah, Malamiyyah, Ghaiyyah, Tijaniyyah, Uwaisiyyah, Idrisiyyah, Samaniyyah, Buhuriyah, Usyaqiyyah, Kubrawiyyah, Maulawiyyah, Jalawatiyyah, Bairumiyyah, Hamzawiyyah, Haddadiyyah, Mabduliyyah, Sumbuliyyah, Idrusiyyah, Utsmaniyyah, Shadiliyyah, Sya'baniyyah, Qalqasyaniyyah, Khadiriyyah, Shatariyyah, Khalwatiyyah, Bakdasiyyah, Syuhriwiyyah, 'Isawiyyah, Qadiriyah, Naqsabandiyah, Qadiriyah wa Naqsabandiyah, Khalidiyyah wa Naqsabandiyah.*

TQN merupakan perpaduan antara Tarekat Qadiriyah dan Tarekat Naqsabandiyah. Perpaduan dua atau lebih tarekat merupakan sesuatu yang lumrah

terjadi dalam tradisi tasawuf. Tarekat ini, seperti disampaikan salah seorang pengembang amanah K.H. Zainal Abidin Anwar, didirikan Ahmad Khatib ibn Abdul Gaffar al-Sambasi al-Jawi (wafat di Makkah pada 1878 M.). Syaikh Sambas merupakan sosok yang sangat penting dalam jaringan keilmuan dan keulaman di tanah Jawa. Ia sering disebut-sebut sebagai sosok guru kiai yang banyak dicari orang (Dhofier: 89-90):

> Selain mendidik ulama sufi yang paling berpengaruh, ia juga mendidik ulama fiqh dan tafsir terkemuka seperti Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh Abd al-Karim al-Bantani, murid dan penggantinya sebagai pemimpin tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah. Syaikh Abd al-Karim dikenal sebagai kiai agung, yang memberi semangat jihad (perang suci melawan Belanda) tahun 1888 dan kemudian meninggalkan Banten untuk pergi ke Mekah dan meneruskan (kepemimpinan) Syaikh Ahmad Khatib Sambas.

Dalam dunia tarekat, kerendahan hati merupakan bagian pokok dari ajaran tasawuf. Bisa jadi penamaan TQN ini menunjukkan kerendahan hati Syaikh Khatib sehingga lebih memilih nama yang dinisbatkan kepada guru-guru spiritualnya daripada membuat nama sendiri. Padahal mencermati ijtihadnya yang besar dalam dunia tasawuf, ia sangat mungkin memunculkan nama baru dan tidak ada larangan untuk hal itu.

Penggabungan TQN juga dilandasi pemikiran bahwa ajaran dan metode kedua tarekat ini bisa saling melengkapi sehingga diharapkan dengan cara ini para pejalan ruhani dapat menjalankan laku ruhani secara lebih efisien. Sebagai contoh, jika tarekat Qadiriyah menekankan zikir *jahr* (zikir dengan suara keras) maka

Naqsabandiyah mengutamakan zikir *khafi* (zikir dalam dada). Karenanya, TQN menggabungkan kedua metode zikir itu. Menurut pengakuan Syaikh Ahmad Khatib, sebenarnya TQN ini tidak hanya melibatkan dua aliran tarekat besar, tetapi juga tiga tarekat lain, yaitu Anfasiah, Junaidiyah, dan Muwafakah. Hanya karena Qadiriyah dan Naqsabandiyah yang paling dominan maka disebut TQN. Tentang perbedaan Qadiriyah dan Naqsabandiyah serta penggabungan keduanya Abah Sepuh memaparkannya dengan menarik dalam salah satu guguritannya:

Qodariyah pikeun zikir lahir
nu ku lisan ngucapkeunana
Naqsyabandi mah ku hate
zikir khofi keur kolbu
Ismudat teh parabot eling
keur zikir rohaniah
Nyembah ka yang agung
nyebut jenengan teu pegat
Nyata bari madepkeun jatining eling
kanu Murba Wisesa
Diuk nangtung cicing bari eling
tingkah polah bari dibarengan
Zikir khopi lebet hati
najan keur susah bingung
Eukeur bungah untung jeung rugi
eling mah ulah pegat
Humadep tawajuh
rumasa kanu ngayuga
Hirup hurip lahir batin kahirupan
henteu daya upaya

Qadiriyah untuk zikir lahir
Yang dilafalkan melalui lisan
Naqsabandiyah untuk zikir hati

Zikir khofi untuk lembutkan hati
Ismudat adalah perangkat untuk ingat
Untuk menjalankan zikri ruhani
Menyembah kepada Yang Agung
Tak henti menzikirkan nama-Nya
Seraya hadapkan kesejatian eling
Selaras dengan laku dan ucap tingkah
Zikir khofi mengalun di dalam hati
Meskipun diri dilanda bingung dan sedih
Dalam senang, sedih, untung, maupun rugi
Ingatan kepada-Nya tak boleh terhenti
Menghadapkan diri, tawajjuhkan hati
Pasrah diri di hadapan Sang Penjaga
Hidup, laku hidup, lahir dan batin
Diri tak punya daya maupun kuasa

TQN ini berkembang sangat pesat di wilayah Nusantara. Pasca wafatnya Syaikh Khatib, kepemimpinan (mursyid) beralih ke Syaikh Abdul Karim al-Bantani. Setelah Syaikh al-Bantani wafat, muncul beberapa orang mursyid, dan salah seorang mursyid yang sangat berpengaruh adalah Syaikh Thalhah dan Syekh Khalil Bangkalan.

Sebagaimana diungkapkan Sri Mulyati (2010), nama Syaikh Khalil selalu disebut-sebut dalam hampir setiap diskusi tentang wali, tarekat, dan berbagai fenomena seputar tarekat. Keluasan ilmu dan kekuatan ruhaninya memengaruhi banyak kiai tanah Jawa. Sebut saja di antaranya, Syaikh Hasyim Asyari pendiri Nahdatul Ulama dari Tebu Ireng Jombang (w. 1947), Kiai Manaf Abdul Karim Lirboyo (Kediri), Kiai Muhammad Siddiq Jember, Kiai Munawwir (w. 1942) dari Krapyak (Yogyakarta), Kiai Maksum (1870-1972) dari Lasem (Rembang), Kiai Abdullah Mubarok (w.

1956) dari Suryalaya (Tasikmalaya), Kiai Wahab Hasbullah (1888-1971) dari Tambak Beras (Jombang), Kiai Bisri Syamsuri (1886-1980) dari Denanyar (Jombang) dan Kiai Bisri Mustafa (1915-1977).

Jadi, tongkat kepemimpinan TQN beralih dari Syaikh Thalhah kepada Abah Sepuh, pendiri Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, dan kemudian berpindah kepada Abah Anom (K.H. Ahmad Sohibul Wafa Tajul Arifin).[3]

F. Nafas Kesundaan Nafas Keindonesiaan

Abah Sepuh dan Abah Anom merupakan guru tarekat yang sangat memerhatikan budaya lokal kesundaan. Pesan ajaran tarekat ini yang bersifat universal dirumuskan dan dikomunikasikan dalam konstruksi tradisi kesundaan.[4] Dengan begitu, tarekat

---

3 Penelitian berharga tentang perkembangan tarekat di Nusantara lihat, Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992). Lihat juga Zurkani Yahya, "Asal Usul Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan Perkembangannya" dalam Harun Nasution (ed.), *Tarekat Qidiriyah wa Naqstabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya* (Tasikmalaya: IAILM, 1990), hlm. 1963

4 Islam Sunda dan Sunda Islam yang pertama kali dilontarkan oleh Haji Endang Saefudin Anshari nyaris sudah menjadi jargon. Walaupun sesungguhnya kita belum membuktikan secara ilmiah relasi Islam-Sunda dan Sunda-Islam. Klaim dua nomenklatur yang sesungguhnya memiliki sejarah yang berbeda kita terima sebagai fakta keseharian masyarakat Sunda. Benarkah Sunda itu identik dengan Islam dan Islam itu identik dengan Sunda? Jawabannya, kalau merujuk kepada tesis Jakob Sumardjo, kita jangan cepat mengambil kesimpulan seperti itu. Terlepas dari itu, sesungguhnya kalau mengkaji pemikiran Abah Anom akan didapati sebuah upaya untuk mengawinkan Islam dan Sunda tanpa harus satu sama lain saling menegasikan. Lihat: Asep Salahudin, *Akulturasi Tarekat dan Sunda Berkaca dari Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Pesantren Suryalaya Tasikmalaya* (Konferensi Internasional Budaya Sunda, 22

menjadi sangat kental bercorak kultur lokal. Pilihan ini menggambarkan simpul geneologi nalar Abah Sepuh yang *pituin* orang Sunda dan juga pernah mondok bareng dengan Haji Hasan Mustapa. Jika kita telaah, dangding-dangding gubahan Haji Hasan Mustapa dan guguritan gubahan Abah Sepuh sama-sama kental dengan budaya dan Sunda.

Abah Sepuh dan Abah Anom telah menjadikan alam pikiran Sunda sebagai jalan utama membangun paradigma tarekat di satu sisi dan di sisi lain bagaimana politik keindonesiaannya diacukan pada kesadaran kultural kesundaan. Manifesto "Tanbih" dengan sangat jelas mencerminkan nuansa alam sunda dengan segala metafora yang digunakannya, juga dengan jelas menegaskan komitmen politik keindonesiannya.

G. Komunikasi Politik TQN di Panggung Negara Orde Baru

Gabriel Almond (1960) menyebutkan bawa sistem politik selalu di dalamnya terlibatkan komunikasi politik yang dilakukan baik oleh praktisi politik formal (struktural) ataupun non formal seperti yang dilakukan masyarakat (kultural). "*All of the functions performed in the political system, political socialization and recruitment, interest articulation, interest aggregation, rule making, rule application, and rule adjudication,are performed by means of communication".* Lewat komunikasi politik, sebagaimana dikatakan Rusadi

Desember 2011).

Kartaprawira, maka pikiran politik yang hidup di tengah masyarakat dan sektor pemerintahan dapat tersampaikan. Komunikasi politik menjadi sebuah saluran, dialog, musyawarah untuk menyampaikan dan menegoisasikan aspirasi politik. Miriam Budiardjo menyebut bahwa komunikasi politik ini dilakukan untuk menyalurkan aneka ragam pendapat dan aspirasi masyarakat dan mengaturnya sedemikian rupa, peggabungan kepentingan (*interest agregation*) dan perumusan kepentingan (*interest articulation*) untuk diperjuangkan menjadi *public policy.*

Denton dan Woodward (dalam Pawito, 2009), menyebut komunikasi politik sebagai "Diskusi publik mengenai penjatahan sumber daya publik –yakni mengenai pembagian pendapatan atau penghasilan yang diterima oleh publik, kewenangan resmi – yakni siapa yang diberi kekuasaan untuk membuat keputusan-keputusan hukum, membuat peraturan-peraturan, dan melaksanakan peraturan-peraturan; dan sanksi-sanksi resmi – yakni apa yang negara berikan sebagai ganjaran atau mungkin hukuman". Mengandaikan sebuah interaksi antara negara (*the state*) dengan rakyat atau publik.

Tentu saja dalam prakteknya komunikasi politik salurannya dapat dilakukan secara massif (komunikasi massa), tatap muka, interpersonal, dan organisasi. Cakupannya: komunikator (aktivis, politisi, profesional), pesan, persuasi, media, khalayak dan akibat.

Dalam hal ini ketika negara Orde Baru berkuasa, Abah Anom, menjadi bagian penting dari panggung politik kekuasaan. Abah Anom banyak mendapatkan

patronase dari para pejabat tinggi dan Golkar yang telah dimasukinya hampir sejak permulaan berdirinya organisasi tersebut. Sehingga tarekatnya dengan cepat menyebar ke berbagai wilayah karena tidak bertentangan dengan kekuatan politik saat itu. Kekhalifahannya ada di seluruh pulau Jawa, di Singapura, Sumatera Timur, Kalimantan Barat dan Lombok (Bruinessen, 1992: 95)

Salah satu nalar ijtihad politiknya yang dimaknai secara konsisten sampai akhir hayatnya adalah kedekatan dengan kekuasaan Orde Baru itu bagian komunikasi dakwah dari dalam, atau dalam istilah salah satu orang dekat Abah Anom, sebagai upaya agar "golkar" menjadi "golkir" (golongan dzikir). TQN Suryalaya Suryalaya menjadi dekat dengan Cendana.

Kedekatan Abah Anom dengan pusat kekuasaan tidak untuk meraih kuasa dan benda, seperti disampaikan Juhaya S. Pradja, hal mana terbukti dari nyaris tidak adanya bantuan-bantuan dari pemerintah untuk pengembangan di lembaga pendidikan yang diasuhnya sebab sejak awal, katanya, bukan itu maksudnya, tapi semata sebagai upaya bagaimana agama dan negara menjadi sesuatu yang berdampingan tanpa harus satu sama lain saling curiga.[5] Seperti juga dituturkan oleh salah seorang puteranya yang sekaligus sebagai sekretaris Pondok Pesantren Suryalaya, K.H. Baban Ahmad Jihad (Rido, 2011: 16):

> Kedekatan silaturahim antara tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Suryalaya-Cendana yang dirintis oleh Abah Anom memang luar biasa, membuat pihak Cendana sangat dekat dan karena itu banyak keinginan untuk bisa

5 Disampaikan Juhaya S. Pradja pada 26 Oktober 2011

memberikan bantuan terutama materi kepada pesantren. Tapi pihak kami tetap berpegang teguh pada nasehat Abah agar tetap hati-hati dan waspada, untuk menjaga kedekatan dengan tanpa "pamrih". Beliau bilang agar tetap mengupayakan memberi dan jangan meminta. Dan prinsip ini yang kemudian kami pegang teguh hingga saat ini ketika beliau sudah tiada. Ada kebijakan baru yang perlu saya sampaikan bahwa saat ini madrasah yang kami kelola memang mendapat bantuan dari pemerintah, tetapi perlu dipahami oleh banyak pihak bahwa bantuan itu adalah hak madrasah kami yang memang sudah dianggarkan oleh pemerintah, sebagaimana yang juga diterima oleh sekolah-sekolah atau lembaga pendidikan lainnya. Masalah ini yang dulu sempat ramai, dan sempat muncul desas-desus bahwa pihak pesantren sudah mulai berubah tidak seperti jaman Abah Anom. Jadi yang sebenarnya adalah program bantuan itu sudah diprogram oleh pemerintah dan kita tinggal menerima paket program tersebut. Tapi di luar semua itu, prinsip "jangan meminta, upayakan memberi" seperti yang dinasehatkan Abah, tetap kami pegang teguh.

H. Pesan Politik

Pesan komunikasi politik yang dikembangkan Abah Anom, dalam kerangka pemikiran politik Liddle, tendensinya adalah substantivistik, bukan skripturalistik dengan perilaku politiknya yang akomodatif. Politik seperti ini lebih menekankan kepada hadirnya Islam sebagai nilai-nilai bukan sebagai "ideologi". Nilai-nilai Islam ditawarkan untuk dapat beradaptasi dengan kehendak pemerintah Orde Baru (Liddle, 1997: 100-127).

Para pemimpin kharismatik sering dihadapkan pada pilihan yang dilematis ketika dikaitkan dengan kekuasaan. Dalam posisinya sebagai elit umat, pemimpin kharismatik harus memiliki legitimasi dari

umatnya. Tetapi sebagai elit umat ia harus berhadapan pertama kali dalam interaksinya dengan birokrasi dan kekuasaan pemerintah. Di hadapan elit birokrasi pemerintah yang mengembangkan sayap kontrolnya atas masyarakat melalui logika korporatifnya, pemimpin kharismatik dihadapkan pada satu pilihan, bersedia menggunakan logika pemerintah dengan resiko terkooptasi, serta kehilangan legitimasi dari umat, atau bersikap kritis dengan resiko politik tertentu yang harus dihadapi. Atau kemungkinan seorang pemimpin tarekat yang kharismatik, berhasil meraih legitimasi dari umat sekaligus secara bersamaan dengan penerimaan terhadap korporatisme pemerintah (Mahmud Sujuthi, 2011: xx).

Dalam konteks ini ikhwan lain melihat kedekatan Pesantren Suryalaya dengan rezim Orde Baru dibaca sebagai cara untuk memecahkan ketegangan ulama Jawa Barat dengan penguasa setelah dihantui oleh peristiwa kekerasan yang dilakukan DI/TII, ”Abah Anom tampil mencairkan suasana psikologis relasi agama dan negara yang tidak menguntungkan”.

Karena acuan politik Abah Anom bersifat moral bukan politik praktis, maka, seperti disampaikan Muhammad Qadir, menjadi maklum seandainya secara sosiologis dia menjadi tenda referensi keumatan dan kebangsaan. Artinya dekat dengan kekuasaan (Golkar), namun tetap tidak kehilangan legitimasi dari umat. Di titik inilah saya melihat media politik yang dipanggungkan lewat upacara *manakiban, ngaras, khataman*, *pawai natura* didatangi masyarakat dari berbagai kalangan. Mereka bukan saja menyimak petuah moral, namun juga mendengarkan visi politik

mursyid yang sebagian besarnya, terutama pada periode terakhir Abah Anom, diwadahi dalam bentuk "maklumat".

Pilihan politik ini bagi sebagian kalangan, terutama di masa Orde Baru, mendapatkan cibiran. Namun bagi para ikhwan, pilihan politik ini diikuti dengan setia lazimnya dalam tradisi tarekat. Mereka meneladani Sang Mursyid tidak hanya dalam urusan ibadah, tetapi dalam semua aspek termasuk pilihan politiknya. Terlebih lagi, TQN Suryalaya dengan sangat tegas menganggap negara sama pentingnya dengan agama sebagaimana nampak dalam *tanbih*. Ketaatan kepada negara memiliki posisi sejajar dengan ketaatan pada agama.

> *Jeungna sim kuring nu jadi pananyaan Thariqah Qadiriyah Naqsabandiyah, ngahaturkeun kagegelan wasiat ka sadaya murid-murid poma sing hade-hade dina sagala laku lampah, ulah aya carekeun Agama jeung Nagara. Eta dua-duanana kawulaan sapantesna samistina, kudu kitu manusa anu tetep cicing dina kaimanan, tegesna tiasa ngawujudkeun karumasaan terhadep agama jeung nagara ta'at ka hadirat Ilahi nu ngabuktikeun parentah dina agama jeung nagara.* [6]

Dengan kata lain, politik TQN Suryalaya lebih berorentasi pada nilai dan politik moral. Sang Mursyid tetap berpolitik, tetapi tidak melulu kekuasaan. Abah Sepuh dan Abah Anom lebih hadir sebagai ideal moral, anutan umat, teladan sosial, dan tonggak kultural yang selalu mengingatkan para pemimpin sekaligus menegaskan perannya untuk secara etik mengawal kepentingan umat dalam kehidupan sehari-hari.

---

6 Teks ini adalah penggalan dari "Tanbih" yang selalu dibaca dalam acara-acara manakiban dan acara formal Suryalaya lainnya.

Dalam gambaran Hiroko Horikoshi (1987: 78), format komunikasi politik Abah Sepuh dan Abah Anom merupakan *volunteer* politik, sekaligus sebagai agen yang mampu menyeleksi dan mengarahkan nilai-nilai budaya yang akan memberdayakan masyarakat. Fungsi *volunteer* politik ini dapat juga diperankan untuk membentengi titik-titik rawan dalam jalinan yang menghubungkan sistem lokal dengan keseluruhan sistem yang lebih luas, dan sering betin-dak sebagai penyangga atau penengah antara kelompok-kelompok yang saling bertentangan, serta menjaga terpeliharanya daya pendorong dinamika masyarakat yang diperlukan. Kiai pemimpin umat memiliki basis politik yang amat kuat untuk memengaruhi umatnya.

I. Tipe Kiai Tarekat

Dalam relasi dan komunikasi politik kiai dikenal berbagai tipe kiai. Komunikasi Abah Anom lebih terlihat sebagai kiai tarekat, kalau kita mengikuti tipologi komunikasi kyai yang diungkapkan Turmudi (2003: 32-33). Menurutnya, para kiai bisa dibedakan menjadi empat tipe, yaitu *kiai pesantren, kiai tarekat, kiai politik,* dan *kiai panggung.* Pada praktiknya bisa saja terjadi seorang kiai digolongkan dalam lebih dari satu tipe.

Pertama, kiai pesantren adalah kiai yang aktifitasnya tertumpu mengajar di pesantren untuk meningkatkan kualitas masyarakat melalui pendidikan keagamaan. Kedua, kiai tarekat, adalah yang memusatkan aktifitasnya dalam membangun

kecerdasan hati (dunia batin) umat Islam. Karena tarekat adalah institusi formal keagamaan (dimensi batin) maka para santrinya (pengikutnya) biasanya adalah bagian dari tarekat sang kiai. Di TQN Suryalaya, seseorang menjadi anggota komunitas tarekat setelah melalui proses *talqin* (baiat). Jumlah pengikut dalam tipologi ini jauh lebih banyak daripada kiai pesantren dan apalagi kalau kiai itu sekaligus memiliki posisi sebagai mursyid, derajat tertinggi dalam dunia tarekat. Kiai tarekat tidak dibatasi tempat domisilinya, mereka tersebar di berbagai wilayah sampai ke luar negeri. Ketiga, kiai politik adalah yang terlibat aktif di panggung politik praktis kekuasaan. Mereka memiliki pengikut walaupun jumlahnya tidak sebanyak yang pertama dan kedua. Keempat, kiai panggung yakni para juru dakwah (mubalig/dai) yang sering menyampaikan ceramah agama di berbagai tempat.

Di tengah komunitas TQN Suryalaya, keempat tipe kiai itu terwadahi semuanya. Tentu yang menjadi pusatnya adalah mursyid. Dari mursyid ini menyebar kiai yang memiliki pesantren, ada juga yang berkiprah sebagai kiai politik, dan juga ada yang menjadi kiai panggung (mubalig). Keempat tipe kiai ini diikat oleh kesamaan visi yakni sebagai “corong” mursyid. Satu ciri yang membedakan dengan keempat tipe di luar TQN Suryalaya adalah bahwa pesan komunikasinya memusat pada ajaran etika (tasawuf) dengan tetap memerhatikan ritual TQN.

Dalam relasi kuasa, TQN Suryalaya lebih mengembangkan sikap akomodatif-moderat. Pilihan seperti ini selaras dengan garis tarekat yang lebih mengedepankan etika, melampaui ideologi, dan

menghadirkan “agama” sebagai kekuatan moral. Dalam penjelasan salah seorang wakil talqin, Ahmad Tafsir, pluralisme dan multikulturasme mendapat tempat khusus di dunia tarekat. Komunikasi yang dikembangkan TQN Suryalaya bukan hanya antarmazhab, melainkan antaragama dan lintas keyakinan. Salah seorang ikhwan TQN Suryalaya, Nazarudin Umar, dalam acara orasi ilmiah milad Pondok Pesantren Suryalaya yang ke-105 tahun, menjelaskan bahwa komunikasi tarekat ini benar-benar diarahkan tidak sekadar untuk membangun hubungan harmonis antara manusia dan Tuhan, tetapi juga antara manusia dan manusia tanpa melihat perbedaan keyakinan, suku, dan negara, bahkan juga hubungan harmonis antara manusia dengan alam dan binatang. Ajaran tarekat sangat inklusif sehingga menjadi wajar jika didatangi orang-orang dari berbagai lapisan masyarakat, mulai dari pejabat sampai rakyat biasa.

Modernitas ternyata dalam hal ini tidak otomatis menghilangkan peran-peran pemimpin kharismatik. Sebaliknya, kepemimpinan karismatik dalam politik justru menjadi lebih kokoh dibandingkan dengan pola kepemimpinan politik yang didasarkan atas kewenang-an-kewenangan prosedural dan rasional (Coser, dalam Gordon, 1991: 488). Melihat besarnya pengaruh yang dimiliki pemimpin tarekat yang karismatik dalam mengubah perilaku masyarakat maka bisa dipahami mengapa pemimpin tradisonal seperti ini umumnya memiliki daya pikat bagi kalangan birokrasi dan politisi (Jackson, 1990: 307). Berkah dan karamah menjadi ungkapan yang melampaui perbuatan dan komunikasi verbal. Orang datang cukup antri dan mencium tangan

guru tarekatnya sambil menyampaikan hajat untuk minta didoakan tanpa harus banyak menyampaikan kata-kata.

Hubungan erat dengan kekuasaan pada zaman Orde Baru merupakan ijtihad mursyid untuk mendekatkan Islam dengan kekuasaan ketika justru kekuasaan saat itu sangat hegemonik dan nyaris tidak ada yang beminat melakukan dakwah dari dalam. Abah Anom dengan penuh kesadaran menjatuhkan pilihan untuk berada di pusaran politik kekuasaan tanpa larut di dalamnya.

kudu logor dina liang jarum ulah sereg di buana.
ulah medal sila mun ka panah

Kalimat ini menggambarkan keharusan sikap lapang. *Ulah rek kajongjonan ngeunah dewek henteu lian. K*alimat ini menggambarkan relasi sosial-politik yang semestinya dibangun para ikhwan. Pengajaran untuk mengembangkan watak hospitalitas. Abah Anom mewartakan pesan Islam yang dapat berdialog dengan politik kebangsaan sehingga tampak pertautan yang kental antara nilai nilai agama dengan politik keseharian. Dalam ajaran Abah Anom, keberagamaan menyatu dengan kenegaraan. Tarekat sebagai cara untuk masuk alam pengalaman kemajemukan.

Tarekat dan negara berangkat dari hasrat yang sama untuk tidak pernah berhenti (*reureuh)* mencari kebahagiaan lahir batin, kamakmuran jasmani dan rohani, cageur bageur sebagaimana dirumuskan Abah Sepuh dalam guguritannya:

Satungtung neangan kidul, kaler deui kaler deui
Sapanjang neangan wetan, kulon deui kelon deui

Sapanjang neangan berang, peuting deui peting deui
Satungtung muruan untung, rugi deui rugi deui
Sapanjang neangan beunghar, fakir deui fakir deui
Sapanjang neangan caang, poek deui poek deui
Satungtung mamanggul unggul, asor deui asor deui
Sapanjang neangan jaya, apes deui apes deui
Sapanjang neangan senang, ripuh deui ripuh deui

Selama mencari selatan, utara lagi utara lagi
Selama mencari timur, barat lagi barat lagi
Selama mencari siang, malam lagi malam lagi
Selama memungut untung, rugi lagi rugi lagi
Selama mencari kaya, fakir lagi fakir lagi
Selama mencari terang, gelap lagi gelap lagi
Sepanjang memikul unggul, daif lagi daif lagi
Selama mencari jaya, apes lagi apes lagi
Sepanjang mencari senang, susah lagi susah lagi

Seperti disampaikan K.H Zainal Abidin Anwar salah seorang wakil talqin, bahwa tantangan pesantren dan penyebaran tarekat masa Abah Anom itu tidaklah kecil. Kalau pada masa Abah Sepuh menghadapi kolonialisme, maka zaman Abah Anom menghadapi pemberontakan. Menghadapi huru hara dari gerakan yang hendak memaksakan ideologinya baik yang berhaluan kiri (PKI) ataupun kanan (DI/TII). Pada masa itu Pondok Pesantren Suryalaya sering mendapat gangguan dan serangan, terhitung lebih dari 48 kali serangan yang dilakukan DI/TII yang memang basis perjuangannya tersebar di seputar wilayah Malangbong, Tasikmalaya, Garut dan Ciamis. Juga pada masa pemberontakan PKI tahun 1965. Medan pertempuran bagi Abah Anom bukanlah wilayah asing.

Pada masa-masa perang kemerdekaan, bersama Brig. Jend. Akil bahu-membahu memulihkan keamanan dan ketertiban di wilayahnya. Abah Anom membantu

pemerintah menyadarkan kembali eks anggota PKI, kembali ke jalan yang benar menurut agama Islam dan Negara. Juga bersama masyarakat menghentikan arus ideologis gerakan DI-TII. Abah Anom lebih memilih jalur beragama yang inklusif sebagai gerakan kultural ketimbang masuk menjadi bagian dari DI yang memprjuangkan Islam secara ideologis struktural dan berhadap-hadapan dengan pemerintahan sah. Seperti disampaikan juga oleh pembantu khususunya, Sukriya Atmadja, bahwa garis politik Abah Anom dan Pesantren Suryalaya adalah Islam nasionalis, semangat keislaman yang mengakui pancasila dan UUD 1945 sebagai konstitusi dan NKRI sebagai tujuan final dalam bernegara.

> Politik kenegaraannya adalah Islam, nasionalis, republikan. Gerakan Islam inklusif yang menjadikan NKRI sebagai kerangka dasar dalam perjuangannya. Hal ini dibuktikan mulai dari bujukan Abah Sepuh kepada Wiranatakusumah untuk tidak melanjutkan obsesinya mendirikan Negara Pasundan, perjuangannya bersama tentara menghentikan gerakan DI dan pilihannya untuk menjadikan golongan karya sebagai garis politiknya selama orde baru...[7]

Pasca politik huru hara DI, PKI dan Negara Orde Lama, ketika negara relatif stabil, perkembangan TQN semakin pesat. Stabilitas negara menjadi penopang utama bagi proses pengomunikasian ajaran TQN ke wilayah yang lebih luas. Pijakan ajarannya yang inklusif dan akulturatif menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat akar rumput dan bagi politik kekuasaan yang pada saat itu sangat membutuhkan

7 Wawancara tanggal 3 Juni 2011

dukungan dari elit lokal dan membutuhkan stabilitas untuk jaminan kelangsungan pembangunan.

Seperti disampaikan Nasaruddin Umar, "Dengan sikap inklusif ini aspek universalitas dan kosmopolitan Islam diterapkan sehingga Islam bisa dirasakan sebagai rahmat bagi semesta alam."Nasaruddin mengatakan, spirit kebinekaan yang diusung Suryalaya bermanfaat untuk mendinginkan situasi sosial masyarakat yang belakangan ini menghangat dan penuh konflik. Dia mencatat beberapa hal yang menjadi keistimewaan Suryalaya dibandingkan dengan pondok pesantren lain. Salah satunya, Pesantren Suryalaya menjunjung tinggi kemanusiaan. Semua manusia, tanpa melihat agama, kewarganegaraan, atau kelas sosialnya, harus dihormati.[8] Selain itu, kata Nasaruddin, nilai-nilai lain yang disampaikan Abah Anom, kepada ikhwan dan akhwatnya ialah ikhlas, rendah hati, dan mengutamakan ukhuwah imaniyah

Presiden Soeharto pada tahun 1995, yang saat itu didampingi Moerdiono (Menteri Sekretaris Negara) dengan pengawalan yang sangat ketat mengunjungi Pesantren Suryalaya. Soeharto dalam sambutannya menyatakan tentang pentingnya keseimbangan antara pembangunan jasmani dengan ruhani dan menyebut Abah Anom sebagai sosok kiai yang memiliki perhatian besar terhadap pembangunan ruhani sekaligus telah memiliki sumbangsih dalam penyelamatan kaum muda korban NPAZA.

8 Disampaikan Nasaruddin Umar pada tanggal 5 September 2010

Seperti dalam analisis Litbang *Kompas* (14 Oktober 1996) bahwa, ”Keputusan politik Abah Anom atau— pimpinan Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, putra dari Abah Sepuh— untuk mendukung Sekber Golkar sejak awal berdirinya tahun 1963, bukan sebuah keputusan yang lahir tanpa pemahaman mendalam tentang dinamika kehidupan politik yang ada. Kelanjutan dari keputusan itu adalah terjalinnya "kedekatan" pribadi antara Abah Anom dengan Presiden Soeharto sampai saat ini”. Ijtihad politik kedekatan Abah Anom dengan Presiden Soeharto disebutnya sebanding dengan K.H Ahmad Siddiq— mantan Rais Aam PBNU— pada pembukaan Muktamar NU di Krapyak Yogyakarta (1989) yang dengan tegas menyatakan keputusan NU menerima Pancasila sebagai asas berbangsa dan bernegara sudah final, dengan menjabarkan berbagai landasan yang melatarbelakangi keputusan itu, memberi inspirasi berkembangnya hubungan yang "harmonis" antara pemerintah dan Islam. Kecurigaan terhadap Islam (sebagai kelompok masyarakat) pun sedikit demi sedikit mulai menipis.

Tanggal 5 September tahun 2004 bertepatan dengan ulang tahun ke-99 Pondok Pesantren Suryalaya giliran Megawati Soekarnoputri yang didamping tokoh Partai Golkar Akbar Tandjung, Pramono Anung dan beberapa orang fungsionaris dari Partai Golkar dan PDIP bersilataruhami ke Abah Anom. Megawati yang waktu itu masih menjabat sebagai presiden dan rombongan berangkat dari Pangkalan TNI Angkatan Udara Halim Perdanakusuma, Jakarta Timur, sekitar pukul 09.00 WIB dengan menggunakan pesawat F-100

milik Merpati Nusantara. Setiba di Bandar Udara Husein Sastranegara, Bandung, Jabar, Presiden dan rombongan melanjutkan perjalanan dengan dua helikopter milik TNI AU menuju Suryalaya. Dalam sambutannya Ibu Mega menyampaikan bahwa dirinya sudah lama mengenal tentang keberadaan Pondok Suryalaya. Tapi baru kali ini bisa sempat mengunjunginya. "Tidak ada maksud yang lain selain untuk bersilaturahmi", lanjutnya. Selain itu Ibu Presiden juga memohon doa dari Abah Anom agar dirinya diberi kemudahan membawa bangsa keluar dari berbagai macam krisis yang sedang dihadapi. Dalam penjelasan Pramono Anung, "Yang jelas kunjungan itu adalah kunjungan silaturrahmi. Mereka saling mendoakan. Dan Ibu Mega menyatakan *concern*-nya terhadap Abah Anom berkaitan dengan jasa Abah Anom dalam membantu mengatasi masalah narkotika. "Atas kunjungan Ibu Mega, Pangersa Abah Anom memimpin doa bersama. Berdoa agar Ibu Presiden dalam melaksanakan tugasnya mendapat kemudahan, kelancaran dan kesuksesan juga mendapat bimbingan, ridla dan ampunan dari Allah.

Pada pimilihan Presiden 2009 lima tahun setelah kunjungan Megawati, tepatnya Jumat 26 Juni 2009 Jusuf Kalla mengunjungi Abah Anom setelah sebelumnya, beliau mengunjungi Kampus Latifah Mubarokiyah Pondok Pesantren Suryalaya untuk menyampaikan Kuliah Umum dengan mengambil tema “Kebijakan Pendidikan dan Pemberdayaan Umat”**.** Pada acara kuliah umum tersebut dihadiri para dosen dan mahasiswa Institut Agama Islam dan Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Latifah Mubarokiyah Pondok Pesantren

Suryalaya serta kurang lebih seribu tamu undangan dari berbagai lapisan masyarakat. Dalam acara tersebut Yusuf Kalla juga meresmikan pembangunan ruang belajar Gedung Universitas Latifah Mubarakiyah (ULAMA) Pondok Pesantren Suryalaya secara simbolik. Di tahun yang sama, Presiden Susilo Bambang Yudoyono pun tak mau ketinggalan melakukan silaturahmi ke Abah Anom.

Saat silaturahmi Jusuf Kalla ke Abah Anom, ada peristiwa kecil terjadi. Jusuf Kalla memecahkan gelas dari atas podium tempatnya berpidato. Jusuf Kalla yang saat itu berpasangan dengan Wiranto menyenggol gelas dan jatuh seketika. Para ikhwan menyimpulkan bahwa "pecahnya gelas" itu sebagai isyarat kekalahan Jusuf Kalla.

Demikian juga presiden dari kalangan santri yang oleh sebagian masyarakat Nahdhatul Ulama berada di tingkat wali, K.H Abdurrahman Wahid yang kerap dipanggil Gus Dur. "Dulu Gus Dur itu kalau datang ke Suryalaya, tidurnya ya di sini, menunggu giliran diterima Abah Anom", kata salah seorang pengemban amanah Pesantren Suryalaya, K.H Zainal Abidin Anwar. Setelah mengunjungi Abah Anom, Gus Dur biasanya melanjutkan lawatan berziarah ke Situ Panjalu mengenang napak tilas Prabu Sanghyang Borosngora alias Haji Abdul Iman, alias Sykeh Panjalu.

Bahkan jauh sebelum itu, ketika negara Orde Baru sangat berkuasa, Gus Dur yang dikenal sebagai representasi masyarakat madani yang sangat kritis kepada penguasa sekaligus politisi ulung dengan gerakan politiknya yang "zig-zag" ternyata pernah beberapa kali datang kepada Pangersa Abah Anom

meminta Abah Anom mencairkan hubungan dirinya dengan Presiden Soeharto karena dia tahu Abah Anom termasuk kyai yang bukan hanya memiliki ”jalur khusus” dengan istana namun juga sangat disegani oleh Sang Presiden yang sangat berkuasa saat itu.

Seperti dikatakan Martin van Bruinessen bahwa Abah Anom adalah kyai tinggi yang memiliki kedekatan pribadi paling dekat dengan Soeharto dibandingkan kiai-kiai lainnya. Abah Anom merupakan sosok yang telah mampu ”mengislamkan” Soeharto dari yang sebermula lebih banyak didominasi penghayatan ”kejawen.” Soeharto selalu berkonsultasi kepada Abah Anom tentang ajaran dan dinamika keagamaan termasuk saat Soeharto berada di ujung senjakala kekuasaannya.

Sebelum Gus Dur membawa L.B Moerdani ke beberepa pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur, yang menimbulkan sikap pro dan kontra di kalangan umat Islam. Mereka beranggapan sosok jenderal anak emas Ali Moertopo itu adalah pribadi yang paling bertanggungjawab dalam serangkaian kasus yang merugikan umat Islam. Sosoknya sebagai representasi kelompok Katolik yang mempunyai posisi penting dalam lingkaran militer dan kekuasaan Orde Baru pada masa itu dianggap pribadi yang banyak terlibat dalam peristiwa pendeskriditan kepentingan politik Islam, justru Abah Anom telah menerimanya di pesantren Suryalaya.

Penerimaan L.B Moerdani di pesantren Suryalaya adalah sebagai bentuk kenegarawanannya sekaligus sikap politiknya yang tidak tersekat oleh perbedaan agama dan etnik, sikap politik yang tidak ingin larut

dalam arus kebencian yang tanpa ujung, tidak ingin tersekap dalam pusaran sentimentalisme perbedaan agama yang apabila terus dipupuk akan menciptakan disintegrasi dan hancurnya kebinekaan yang telah diretas oleh para pendiri bangsa. Beliau melakukan ”penyadaran” tidak dengan ”bahasa yang frontal-ideologis” tapi lewat ”bahasa hati”, apalagi L.B Moerdani saat itu perannya sangat vital sebagai pengendali kemananan nasional. Senior L.B Moerdani, Yoga Sugema, terlebih dahulu ditalkin Abah Anom bah-kan aktif memberi pemikiran bagi kemajuan Yayasan Serba Bakti Suryalaya.

Poto K.H Abdurrahman Wahid yang sedang mencium tangan Abah Anom, seringkali dijadikan ”strategi komunikasi dakwah” yang efektif oleh K.H Ali Hanafiah di Jawa Timur dan sekitarnya. Mungkin dalam layar bawah sadar masyarakat Jawa Timur, K.H Abdurahman Wahid yang mereka posisikan dalam maqam mulia dan biasa diciumi oleh para santrinya, tiba-tiba dalam foto itu dengan sangat takzim justru mencium Abah Anom.

Abah Anom sebagai sosok guru ruhaniah yang tidak pernah berhenti *ngumawula ka wayahna* (melayani tanpa batas), menjadi tempat bersandar dari setiap keluh kesah *(jadi gunung pananggeuhan),* dan *homo tuna sumujud* (tidak akan pernah berhenti mengabdi). Menjadi tempat mendengar semua persoalan yang menghimpit ummatnya tanpa melihat afiliasi ormas, latar belakang keagamaan apalagi jabatan. Semua diterima dengan terbuka.

Dalam analisis Moertono (1995), tarik menarik antara kiai dan penguasa itu terus berlangsung.

Walaupun penguasa memiliki 'kekuatan' yang besar, terpadu, menyebar, teknokratis, birokratis bahkan terkadang represif, tidak dapat diabaikan bahwa kiai memainkan peran politik yang sangat penting mulai dari zaman pra kemerdekaan sampai masa sekarang dengan segala dinamika yang mengitarinya.[9] Endang Turmudi dalam *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (2004), menegaskan adanya ketergantungan sangat kuat antara masyarakat dan kiai dalam berbagai aspek kehidupan mereka, tidak terkecuali aspek politik. Kiai dipandang memiliki keunggulan kedudukan kultural dan struktural. Ali Maschan Moesa (1999) menyebut keunggulan ilmu dan keutamaan perbuatan yang mendorong kiai memperoleh kesempurnaan diri dan berusaha menyempurnakan orang lain (*al-kamâl wa al-takmîl*). Max Weber (1968) mengelompokkannya sebagai kepemimpinan karismatik yang berporos pada *personal leadership.* Dalam konteks ini ulama adalah patron bagi umatnya (*client*) dalam sebuah relasi yang paternalistik. Dalam telaah Peter L. Berger (1991), agama adalah langit suci *(the sacred canopy)* yang dapat dijadikan instrumen memperkokoh politik dari seluruh tindakan manusia. Kiai tidak saja menjadi

9Kajian tentang aspek kepemimpinan kiai baik bagi dirinya ataupun dalam konteks hubungan dengan bangsa lebih lanjut dapat dibaca dalam Zamaksyari Dofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982); Clifford Geertz, *"The Javanese Kiai, The Changing Role of Cultural Broker" dalam Comparative Studies in Society and History*, vol. 2; Hiroko Harikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987); Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LP3ES, 2003); Bisri Effendi, *an-Nuqayyah: Corak Transformasi Sosial di Madura* (Jakarta: P3M, 1990) dan Arifin Mansur Noor, *Islam in an Indoensian Word: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1990)

pimpinan pesantren, tetapi juga memiliki kuasa di tengah-tengah, bahkan memiliki prestise di tengah-tengah masyarakat (Geertz, 1981).

Kiai yang pada awalnya bergerak di jalur kultural, yang dalam bahasa Clifford Greetz (1981) disebut *cultural broker*, dalam dinamika sosial politik yang bergerak cepat kiai mulai bergeser. Kiai pun mulai merambah wilayah politik. Proses ini berlangsung didasari hasrat simbiosis mutualisme; kiai berhasrat mendapatkan bagian kekuasaan dan dukungan pemerintah untuk penyebaran dakwah pesantrennya. Sementara, elit politik akan mendapatkan legitimasi moral keagamaan dari kiai, legitimasi yang diperlukan untuk memperluas wibawa kuasanya.

J. Politik TQN, Tarekat Papayung Masyarakat

Nampak bahwa pesan komunikasi politik keagamaan TQN berpusar pada upaya menjadikan agama sebagai: *papayung* masyarakat dari tempaan krisis (*werit*), kekeringan, chaos (*bancang pakewuh*), kegelisahan (*harengreng*), dan penuh kekhawatiran (*loba karingrang kahariwang*). Politik keagamaan yang terlibat dan melibatkan diri dalam nafas masyarakat. Agama yang menjulang ke langit transendensi sekaligus menghunjam ke akar humanisasi sebagai-mana ”lafad yang baik” (kalimah thayyibah) yang selalu diwiridkannya baik secara keras (jahar) ataupun samar (khafi).

Politik keagamaan yang tidak terjebak dalam fanatisme doktrinal sebagaimana nampak dalam *tanbih*:

Ari sebagi agama, saagamana-saagamana, nurutkeun surat Alkafirun ayat 6: "agama anjeun keur anjeun, agama kuring keur kuring", surahna ulah jadi papaseaan "kudu akur jeung batur-batur tapi ulah campur baur". Geuning dawuhan sepuh baheula "Sina logor dina liang jarum, ulah sereg di buana". Lamun urangna henteu kitu tangtu hanjakal diakhirna. Karana anu matak tugeunah terhadep badan urang masing-masing eta teh tapak amal perbuatanana. Dina surat Annahli ayat 112 diunggelkeun anu kieu: "Gusti Allah geus maparing conto pirang-pirang tempat, boh kampungna atawa desana atawa nagarana, anu dina eta tempat nuju aman sentosa, gemah ripah loh jinawi, aki-kari pendudukna (nu nyicinganana) teu narima kana ni'mat ti Pangeran, maka tuluy bae dina eta tempat kalaparan, loba kasusah, loba karisi jeung sajabana, kitu teh samata-mata pagawean maranehanana".

Inklusifitas politik keagamaan yang berangkat dari pemahaman keberagamaan untuk selalu menghargai keragaman sebagai fakta sosial tak terhindarkan yang mensyaratkan pensikapan-pensikapan toleran. Perbedaan dimaknai bukan sebagai sumber konflik tapi sarana untuk memperkaya pengalaman ruhani, untuk merasakan kekudusan penghayatan religiositas yang menggetarkan, memasuki jantung intimitas rasaning agama yang penuh pesona mendebarkan.

Dalam pesan Abah Anom penghayatan spiritualitas ini tidak hanya sekadar bercokol "di dalam" alam kebatinan tapi memantul dalam kehidupan nyata, dalam wujud kesediaan ikut ambil bagian dalam dinamika sejarah politik keseharian. Tidak semata

ditarik menjadi realitas metafisik, tapi menjadi amaliah politik, menjadi “politik” sekaligus “yang politik”.

> *Tah kitu pigeusaneun manusa anu pinuh karumasaan, sanajan jeung sejen bangsa, sabab tungal turunan ti Nabi Adam a s. Numutkeun ayat 70 surat Isro anu pisundaeunana kieu: “Kacida ngamulyakeunana Kami ka turunan Adam, jeung Kami nyebarkeun sakabeh daratan oge lautan, jeung ngarijkian Kami ka maranehanana, anu aya di darat jeung lautan, jeung Kami ngutamakeun ka maranehanana, malah leuwih utama ti makhluk anu sejenna.”Jadi harti ieu ayat nyaeta akur jeung batur-batur ulah aya kuciwana, nurutkeun ayat tina surat Almaidah anu Sundana. “Kudu silih tulungan jeung batur dina enggoning kahadean jeung katakwaan terhadep agama jeung nagara, soson-soson ngalampahkeunana, sabalikna ulah silsih tulungan kana jalan perdosaan jeung permusuhan terhadep parentah agama jeung nagara”.*

Semangat yang diusung adalah membangun persekutuan kekitaan. “Lian”, menjadi alasan eksistensial wujud kehadiran kita. Orang lain menjadi wasilah untuk semakin menyempurnakan keberadaan kita. Semua itu dilakukan di bawah terang ilahah sebagaimana dalam maklumat di akhir hayat Abah Anom yang menjadi ujung bacaan doa para ikhwan TQN, *wa tashimu bi hablillah* atau apa yang diistilahkan Marcel sebagai berpuncak pada Engkau Absolut. Toi Absolut: Allah menjadi dasar metafisis terdalam bagi setiap relasi antarmanusia-keikhwanan. Dalam *Ranggeuyan Mutiara* tercatat:

Ulah ngewa ka ulama sajaman
Ulah nyalahkeun kana pangajaran batur
Ulah mariksa murid batur

Ulah medal sila upama kapanah
Kudu asih ka jalma nu mikangewa ka maneh

Jangan membenci ulama sezaman
Jangan menyalahkan pengajaran orang lain
Jangan memeriksa murid orang lain
Jangan pergi kalau dikritik
Harus menyayangi orang yang membencimu

K. Penutup

Secara fenomenologis komunikasi politik Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah di bawah kepemipimpinan Abah Anom pada masa Orde Baru dan reformasi menggambarkan sebuah peristiwa komunikasi politik yang mencerminkan identitas politik keagamaan yang diformulasikan dalam bentuk simbolik dan diartikulasikan dalam wujud tindakan politik yang moderat, inklusif dan akomodatif. Komunikasi politik komunitas ikhwan TQN Suryalaya disikapi sebagai proses fundamental dari tekad, pikiran dan tindakan untuk mengikuti mursyid.

Konsep politik yang dikembangkannya seperti terpancar dalam manifesto *Tanbih* diacukan untuk memuliakan pengalaman kemajemukan, menjunjung tinggi multikulturalisme, bersikap moderat. Ketaatan terhadap agama ditarik dalam satu helaan nafas dengan kepatuhan terhadap negara. Pancasila menjadi bagian dari roh keagamaan. Komunikasi politik yang dikembangkan Abah Anom, dalam kerangka pemikiran politik Liddle, haluan tendensinya adalah sub-stantivistik, bukan skripturalistik dengan perilaku politiknya yang akomodatif. Politik seperti ini lebih menekankan kepada hadirnya Islam sebagai nilai-nilai

bukan sebagai "ideologi". Nilai-nilai Islam ditawarkan untuk dapat beradaptasi dengan kehendak pemerintah Orde Baru yang lebih mengedepankan sisi pembangunan (ekonomi) sebagai antitesa terhadap Orde Lama yang menjadikan politik sebagai panglima.

Konsep politiknya yang moderat menjadi jawaban utama TQN Suryalaya dengan cepat berkspansi ke berbagai daerah melintasi batas-batas etnik dan negara. Negara Orde Baru di bawah kekuasaan Soeharto memberikan dukungan penuh terhadap perkembangan TQN Suryalaya, walaupun dukungan itu lebih bersifat simbolik. Pilihannya yang "lunak" relasinya dengan kekuasaan di samping dapat mencairkan ketegangan Islam ideologis, pada sisi lain TQN Suryalaya sering mendapat stigma sebagai pesantren yang tidak teguh dalam menjunjung tinggi prinsip-prinsip politik Islam terutama oleh kalangan Islam ideologis dan konservatif.

Daftar Pustaka[10]

Arifin Mansur Noor. 1990. *Islam in an Indoensian Word: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gajah Mada Press.

Asep Salahudin, *Akulturasi Tarekat dan Sunda Berkaca dari Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Pesantren Suryalaya Tasikmalaya* (Konferensi Internasional Budaya Sunda, 22 Desember 2011).

Bisri Effendi. 1990. *An-Nuqayyah: Corak Transformasi Sosial di Madura*. Jakarta: Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.

10 Daftar pustaka ini tak selengkap yang dikutip dalam teks (Penyunting).

Dadang Kahmad. 1998. *Pengikut Tarekat di Perkotaan: Kajian tentang Perkembangan Kehidupan Keagamaan Pengikut Tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah di Kotamadya Bandung*, Laporan Penelitian. Bandung: Pusat Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Endang Turmudi. 2003. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. N.p.: Basic Books Inc. Publishers.

Horikhoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial* (Diterjemahkan oleh Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa), Cetakan Kesatu. Jakarta: Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.

Jackson, Karl D. 1990. *Kewibawaan Tradisional, Islam, dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Cetakan Kesatu. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

van Bruinessen, Martin. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

_____. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren*, *dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Cetakan Kesatu. Bandung: Mizan.

van Dijk, C. 1983. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan* (Diterjemahkan oleh Grafiti Pers), Cetakan Kesatu. Jakarta: Grafiti Pers.

Zamakhsyari Dhofier. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan Kesatu. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Zurkani Yahya. 1990. “Asal Usul Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dan Perkembangannya”, dalam Harun Nasution (ed.), *Tarekat Qidiriyah wa Naqstabandiyah: Sejarah Asal Usul dan Perkembangannya*. Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarokiyah.

KOMUNIKASI POLITIK PEREMPUAN DI DPRD JAWA BARAT

Dr. Zaenal Mukarom

A. Pendahuluan

Era reformasi sering disebut sebagai era kebangkitan perempuan Indonesia. Paling tidak, hal ini diindikasikan dengan sejumlah paket kebijakan publik yang pro perempuan. Mulai dari undang-undang tentang hak asasi manusia, undang-undang tentang penghapusan kekerasan dalam rumah tangga, undang-undang tentang *trafficking* sampai dengan undang-undang tentang pemilihan umum. Tidak hanya itu, sejumlah jabatan publik juga sudah mulai banyak dirambah dan diduduki oleh kaum perempuan, mulai dari bupati, walikota, gubernur, menteri, hakim, jaksa, dan sebagainya. Bahkan, era reformasi juga telah menghantarkan puncak karir tertinggi perempuan menduduki jabatan presiden ketika Megawati Soekarnoputri didaulat menjadi Presiden Republik Indonesia kelima. Hal itu jarang terjadi termasuk di Amerika Serikat yang mengklaim sebagai "kiblatnya" demokrasi dunia. Keberhasilan perempuan Indonesia menduduki puncak karir di Indonesia boleh dibilang sebagai sebuah lompatan baru yang mampu mendobrak tembok kokoh patriarkhi yang sudah mendarah da-

ging. Kendatipun belum dianggap sebagai sesuatu yang luar biasa, tapi gejala tampilnya kaum perempuan di ranah publik tetap harus diapresiasi sebagai sesuatu yang positif.

Keterlibatan kaum perempuan di ranah politik semakin mendapat momentum ketika pemerintah menerapkan kebijakan *affirmative action* melalui sejumlah regulasi seperti undang-undang tentang pemilihan umum (Pemilu) yang mewajibkan setiap partai politik untuk menyertakan kepengurusan tingkat nasional dan pencalonan legislatif sekurang-kurangnya 30% perempuan. Kebijakan kuota ini sesungguhnya telah digulirkan sejak Pemilu 2004, walaupun dalam pelaksanaannya masih jauh panggang dari api. Tidak mengherankan, jika sebagian kalangan masih menganggap hal itu sebagai kebijakan "setengah hati", karena tidak disertai dengan keseriusan dalam implementasinya. Apalagi sampai saat ini tidak ada penerapan sanksi tegas kepada partai politik yang tidak sungguh-sungguh menjalankan amanat undang-undang sehingga tetap saja tuntutan keterwakilan perempuan di legislatif masih jauh dari apa yang diharapkan. Sekedar gambaran, berikut ini dapat dilihat perkembangan representasi perempuan di legislatif dari Pemilu ke Pemilu.

Tabel 1: Proporsi Keanggotaan DPR-RI
Periode 1950-1955 s.d. 2009-2014

No.	Periode	Perempuan		Laki-laki		Jumlah	
		f	%	f	%	f	%
1	1950-	9	3,8	236	96,2	245	100

	1955						
2	1955-1960	17	6,3	272	93,7	299	100
3	1956-1959	25	5,1	488	94,9	413	100
4	1971-1977	36	7,8	460	92,2	496	100
5	1977-1982	29	6,3	460	93,7	489	100
6	1982-1987	39	8,5	460	91,5	499	100
7	1987-1992	65	13,0	500	87,0	565	100
8	1992-1997	62	12,5	500	87,5	562	100
9	1997-1999	54	10,8	500	59,2	554	100
10	1999-2004	46	9,0	500	91,0	546	100
11	2004-2009	65	11,8	485	88,2	550	100
12	2009-	99	17,7	461	82,3	560	100

	2014						

Sumber: Diolah dari Beberapa Sumber.

Fenomena rendahnya keterwakilan politisi perempuan di lembaga legislatif juga terjadi pada Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Provinsi Jawa Barat, di mana anggota DPRD perempuan hasil Pemilu 2009 tidak lebih 25 orang (25%) dari 100 orang anggota DPRD. Bahkan ada beberapa di antaranya partai politik yang tidak memiliki wakil perempuan. Secara yuridis, ketidakterwakilan perempuan 30% sesuai dengan amanat undang-undang ini sesung-guhnya memiliki implikasi hukum yang sangat besar, yaitu pada tingkat atau derajat legalitas produk per-undang-undangan yang dihasilkan oleh DPRD Jawa Barat. Dengan kata lain, ketika syarat minimal keanggotaan legislatif tidak terpenuhi, maka segala sesuatu yang terkait dengan produk yang dihasilkan DPRD Jawa Barat menjadi "cacat" atau batal demi hukum.

Data di tersebut diambil ketika penulis melakukan penelitian di DPRD Jawa Barat.[1] Jumlah di atas,

1 Anggota DPRD Provinsi Jawa Barat hasil Pemilu tahun 2009 dari kalangan perempuan dan asal partai politik yang bersangkutan, adalah sebagai berikut: 1. Hj. Suhartini Sahlan, 2. Tri Hastin Atasasih, 2. Hj. Hadidjah Warno, SE, 4. Ir. Hj. Lily Zuraida, 5. Hj. Sri Umiyati, 6. Hj. Dewi Sarifah Sukmaningsih, SH, MH, 7. Hj. Syarifah Lovita, SE, 8. Hj. Rina Marlina (dari Partai Demokrat); 9. Ineu Purwadewi Sundari, S.Sos., 10. Dra. Hj. Ijah Hartini, 11. Asyanti Rozana Thalib, SE, 12. Hj. Meilina Kartika Kadir, S.Sos., 13. M.Si., Nia Purkania, SH. M.Kn., 14. Rista Dewi, S.Sos. 15. Selly Andriany Gantina, A.Md. (dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan); 16. Hj. Ganiwati, SH, 17. Hj. Itje S. Dewi Kuraesin S.Sos., MM, 18. dr. Hj. Neneng Hasanah Yasin, S.Ked., 19. Hj. Enok Aisyah Erwin, S.Pd. M. (dari Partai Golongan Karya); 20. Hj. Diah Nurwitasari, Dipl. Ing., 21. Drg. Is Budi Widuri Sekarjati (dari Partai Keadilan Sejahtera);

dimungkinkan berkurang karena ada yang menjadi pejabat eksekutif dan meninggal dunia. Di antaranya dr. Hj. Neneng Hasah Yassin yang menjadi Bupati Kabupaten Bekasi; dan Hj. Mien Aminah Musaddad meninggal dunia. Penggantinya pun ternyata tidak perempuan tapi laki-laki. Hal ini didasarkan atas ketentuan bahwa dalam proses pergantian antar waktu, penggantinya diangkat dari calon yang memperoleh suara kedua di daerah pemilihan yang sama dan dari partai yang sama pula. Hal yang demikian ini tentu saja berdampak pada semakin kecilnya tingkat keterwakilan perempuan di DPRD Jawa Barat.

Tabel 2: Proporsi Anggota DPRD Provinsi Jawa Barat Hasil Pemilu 2009

No.	Nama Partai	Anggota DPRD			% Pr.
		Pr.	Lk.	Σ	
1	Partai Demokrat	8	20	28	28,50
2	Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan	7	9	16	43,70
3	Partai Golongan Karya	4	12	16	25,00
4	Partai Keadilan Sejahtera	2	11	13	15,16
5	Partai Persatuan Pembangunan	2	6	8	25,00
6	Partai Gerakan Indonesia Raya	1	7	8	12,50
7	Partai Amanat Nasional	-	5	5	-
8	Partai Hati Nurani Rakyat	-	3	3	-

22. Hj. Mien Aminah Musaddad, 23. Hj. Neng Madinah Ruhiat (dari Partai Persatuan Pembangunan); 24. Dra. Lina Ruslinawati (dari Partai Gerakan Indonesia Raya); dan 25. Hj. Imas Masithoh M. Noor, SH, M.Si. (dari Partai Kebangkitan Bangsa).

9	Partai Kebangkitan Bangsa	1	1	2	50,00
10	Partai Karya Peduli Bangsa	-	1	1	-
Jumlah		25	75	100	25,00

Sumber : Sekretariat DPRD Provinsi Jawa Barat, 2010.

Minimnya keterwakilan perempuan dalam lembaga legislatif seperti yang tertera pada tabel di atas menunjukkan belum optimalnya implementasi undang-undang pemilihan umum. Hal ini pula yang menyebabkan keterwakilan perempuan di parlemen Indonesia dianggap masih rendah, yaitu berada di peringkat 89 dari 189 negara. Mengutip data yang dirilis oleh www.berdikarionline.com, menunjukkan bahwa negara-negara Nordik, tingkat partisipasi perempuan merupakan yang paling tinggi di dunia, yaitu 42%. Di Amerika Latin, baru Kuba dan Nikaragua yang masuk dalam 10 besar negara dengan partisipasi politik perempuan tertinggi di parlemen. Kuba sendiri menempati urutan ketiga di dunia, dengan tingkat tertinggi legislator perempuan di Majelis Nasional, pada Desember 2011, mencapai 45,2%. Sedangkan Nikaragua telah meningkat kembali sejak kemenangan Sandinista dengan angka legislator perempuan di parlemen mencapai 40,2%. Kelompok 10 besar lainnya ialah Rwanda (56.3%), Andorra (50%), Kuba (45,2%), Swedia (44,7%), Republik *Seychelles* (43,8%), Finlandia (42,5%), Afrika Selatan (42,3%), Belanda (40,7%), Nikaragua (40,2%) dan Islandia (39,7%). Amerika Serikat—negara yang dianggap demokratis—hanya menempati urutan ke-78, dengan tingkat

legislator perempuan di parlemen hanya 16,8 persen di Lower Chamber dan 17% di Senat.

Oleh karena itu, dalam upaya menyikapi representasi perempuan di wilayah publik ini menuntut keseriusan, komitmen dan keberpihakan dari partai politik dan para pemangku kepentingan terkait lainnya untuk terus menerus mengupayakan realisasi amanat undang-undang ini. Hal yang paling penting adalah *law enforcement* dan pemberian sanksi tegas bagi partai politik yang tidak mengindahkan ketentuan ini. Sebab, tanpa adanya pemberian sanksi yang tegas kepada partai politik yang abai terhadap ketentuan undang-undang ini, sulit rasanya kesetaraan dan keadilan gender bisa terealisasi di Indonesia.

Namun demikian, terlepas dari problem rendahnya tingkat keterwakilan perempuan di legislatif, kehadiran dan keterlibatan perempuan di legislatif tetap dipandang penting dan strategis. Paling tidak, kehadiran perempuan dianggap akan banyak mewarnai dan memberikan nuansa positif terhadap perkembangan politik nasional terutama berkenaan dengan menyuarakan aspirasi dan kepentingan kaum perempuan itu sendiri. Faisal Siagian (2008: 2) menjelaskan bahwa keterlibatan perempuan dalam pembangunan bangsa dan negara dalam bentuk keterwakilan perempuan di legislatif mutlak sangat diperlukan. Tanpa mengikutsertakan perempuan dalam ruang politik dan ruang publik, itu berarti lebih dari setengah jumlah penduduk Indonesia tidak tertampung aspirasinya dalam pembangunan. Dengan demikian, keterlibatan perempuan di dunia politik dipandang penting dan strategis yang bukan saja pada

tuntutan persamaan gender, melainkan juga memperjuangkan hak-hak perempuan melalui lembaga legislatif sebagai warga negara.

Fokus pembahasan makalah ini sesungguhnya bukan pada masalah rendahnya keterwakilan perempuan di parlemen, mungkin akan lebih tepat jika masalah itu diagendakan tersendiri dalam ruang diskusi khusus. Pembahasan makalah justru akan lebih menyoroti masalah komunikasi politik para anggota legislator perempuan di DPRD Jawa Barat. Menurut hemat penulis, setidaknya ada 5 (lima) alasan menarik. Pertama, bertolak dari asumsi bahwa perempuan dengan segala karakteristiknya tentu memiliki perbedaan dalam hal cara dan gaya berkomunikasi dengan laki-laki. Kendatipun perbedaan itu tidak bersifat mutlak, tapi perbedaan itu sedikit banyak berkontribusi terhadap pengungkapan dan pemaknaan terhadap suatu pesan komunikasi. Hal ini mungkin karena perbedaan nilai yang diajarkan saat anak-anak di mana laki-laki cenderung dilarang untuk menampakkan emosinya, sedangkan perempuan dianggap sebagai hal yang wajar menampakkan emosinya. Kedua, komunikasi politik perempuan dapat dipandang sebagai sesuatu yang relatif baru terutama dalam lingkup kajian pengembangan teori-teori komunikasi politik di Indonesia. Ketiga, komunikasi politik dipandang sebagai salah satu aspek penting untuk melihat dan mengukur sejauhmana efektivitas dan efesiensi lembaga legislatif dalam menjalankan peran dan fungsinya sebagai representasi dari wakil rakyat. Komunikasi politik yang dilakukan oleh para anggota legislatif tentu akan berimplikasi juga terhadap citra

dan performa institusi tempat bernaung wakil rakyat ini. Keempat, para politisi yang menjadi anggota DPRD Jawa Barat termasuk legislator perempuan tidak semuanya berlatar belakang politisi. Perbedaan latar belakang ini tentu akan ikut membentuk sedikitnya terhadap pengetahuan, pemahaman dan penguasaan terhadap masalah-masalah pembangunan dan politik di Jawa Barat. Keragaman ini pada akhirnya akan berdampak juga pada kinerja mereka ketika menjalankan fungsi legislasi, pengawasan dan budgeting. Kelima, DPRD Jawa Barat dapat dikatakan sebagai salah satu barometer dinamika politik di Indonesia. Apalagi representasi keterwakilan perempuan yang menjadi legislator di Jawa Barat terhitung paling tinggi dibanding dengan daerah-daerah lain.

Secara sederhana, yang dimaksud dengan komunikasi politik perempuan legislator DPRD Jawa Barat dalam makalah ini adalah suatu proses interaksi yang dilakukan oleh politisi perempuan melalui proses pertukaran pesan baik secara verbal maupun nonverbal sebagai bentuk respons atas stimulus yang hadir. Dilihat dari konteksnya, komunikasi politisi perempuan memiliki bentuknya masing-masing tergantung dari situasi komunikasi yang berlangsung. Komunikasi politik sendiri dibatasi pada 2 (dua) hal, yaitu: komunikasi verbal dan komunikasi nonverbal. Kegiatan komunikasi politik di DPRD Jawa Barat selanjutnya dibatasi pada 3 (tiga) ruang komunikasi politik yaitu: legislasi, pengawasan, dan budgeting. Pembatasan tiga ruang komunikasi politik ini untuk lebih memokuskan kajian. Di samping itu, tiga ruang

ini juga didasarkan pada ketentuan regulasi yang mengatur tugas dan fungsi anggota legislatif baik pusat maupun daerah ke dalam tiga fungsi utama: legislasi, pengawasan dan *budgeting*. Atas dasar itu, dinamika komunikasi politik legislator perempuan juga diarahkan pada tiga fungsi itu yang selanjutnya diposisikan sebagai ruang komunikasi tempat para anggota legislatif melakukan interaksi dan pertukaran makna satu sama lain.

B. Komunikasi Politik Verbal Legislator Perempuan

Berdasarkan hasil temuan di lapangan, komunikasi politik verbal legislator perempuan di DPRD Jawa Barat dapat diklasifikasikan ke dalam lima bentuk sebagaimana berikut ini.

1. Keterbatasan Perbendaharaan Istilah

Istilah atau kata-kata adalah kategori untuk merujuk pada objek tertentu: orang, benda, peristiwa, sifat, perasan, dan sebagainya. Tidak semua istilah tersedia untuk merujuk pada objek. Adakalanya politisi perempuan sulit menamai suatu objek dalam suatu rapat kerja dalam konteks pengawasan dengan Dinas Pekerjaan Umum, misalnya, kalimat politisi perempuan “Saya rasa, pembangunan infrastruktur yang tidak maksimal ini karena adanya maen mata antara Dinas PU dengan kontraktor”. Mungkin maksudnya ialah adanya dugaan kolusi. Tapi istilah “maen mata”, maknanya bisa jadi bias. Kata ini biasanya digunakan

untuk mengungkapkan adanya menggambarkan bahasa tubuh melalui isarat mata.

Mengenai anggaran, misalnya, ketika politisi perempuan kesulitan mencari kata tepat dengan menyebutkan istilah “kongkalingkong” di mana kalimat tersebut lebih tepat dengan istilah “persekongkolan”. Sebagai contoh, “Dalam mengerjakan proyek pembangunan jalan anggaran yang dibutuhkan seharusnya tidak lebih dari 2,5 milyar, tapi kok melonjak menjadi 4 milyar. Menurut saya ada kongkalingkong dalam pengajuan anggaran ini”.

Sedangkan pada fungsi legislasi yaitu di mana politisi perempuan menyebutkan istilah “titipan bos besar”. Adapun kutipan kalimat yang disebutkan yaitu: ”kecurigaan saya semakin mendalam ketika produk legislasi yang anda buat tidak sesuai dengan kondisi di lapangan, apakah ini titipan bos besar ataukah ada kepentingan lain?” Mungkin maksudnya adalah orang yang kepentingan atas produk legilasi yang akan dibuat. Tapi kata “bos besar” menjadi bias ketika orang mempersepsikan itu sebagai bentuk fisik.

2. Kalimat Bersifat Ambigu dan Kontekstual

Dikatakan bersifat ambigu karena kalimat merepresentasikan persepsi dan interpretasi orang-orang yang berbeda, yang menganut latar belakang sosial yang berbeda pula, sehingga terdapat berbagai kemungkinan untuk memaknai kalimat tersebut. Adapun fenomena ini terjadi pada rapat perumusan Peraturan Daerah tentang Rencana Tata Ruang dan Tata Wilayah (RTRW), di mana politisi perempuan berpendapat bahwa “Pembangunan harus tetap

memperhatikan aspek-aspek pelestarian lingkungan, tapi jika memang demi kepentingan masyarakat luas, kita harus realistis untuk mengubah fungsi lahan menjadi kawasan industri, kan warga bisa kerja juga di tempat itu". Kalimat ini menjadi ambigu, karena di satu sisi pernyataan itu cenderung berpihak pada pembangunan berwawasan lingkungan, tapi kalimat berikutnya menjadi kontradiktif dengan demi pembangunan bisa saja peruntukan lahan dikorbankan untuk alih fungsi jadi kawasan industri. Walaupun diujung-ujungnya ada kalimat warga bisa juga kerja di tempat itu, yang seolah memberikan pembenaran terhadap alasan perubahan alih fungsi lahan.

Pada fungsi anggaran kalimat ini dijumpai ketika rapat mengenai alokasi anggaran pendidikan dengan Dinas Pendidikan. Adapun kutipannya "saya menginginkan alokasi dana tersebut lebih diarahkan pada penciptaan dan peningkatan infrastruktur pendidikan, bukan kepada kesejahteraan guru, tapi jika itu sudah menjadi keputusan, tetap saya menerimanya". Sedangkan pada fungsi pengawasan kalimat ambigu juga dapat dilihat dari pernyataan politisi perempuan yaitu: "Saya setuju dan sangat mendukung jika dalam pengawasan yang dialakukan inspektorat daerah dapat mengevaluasi kejanggalan yang ditemukan, tapi kejanggalan itu lebih baik diberikan teguran dahulu, jangan diberikan sanksi yang keras". Kalimat ambigu dari poltisi perempuan kian muncul ketika perempuan memiliki ketakutan atau ketidakyakinan terhadap pernyataan yang dibuat.

3. Percampuradukan Fakta dan Penafsiran

Dalam berbahasa poltisi perempuan sering mencampuradukkan fakta (uraian), penafsiran (dugaan), dan penilaian. Adapun kutipan dari percampuradukan fakta dan penafsiran oleh politisi yaitu pada rapat anggaran daerah. Kutipan tersebut, "Tidak terserapnya anggaran oleh SKPD/SKPD (Satuan Kerja Perangkat Daerah), menurut saya karena masih adanya praktek-paktek korupsi dari oknum aparat". Kalimat ini menjadi bias antara fakta dan penafsiran.

Ketidakterserapan anggaran secara maksimal sesungguhnya bukan hanya karena faktor korupsi tapi lebih karena faktor lain seperti masalah teknis, program yang tidak dipersiapkan dengan matang, atau lambannya proses pencairan anggaran oleh SKPD yang terkait. Bahwa disinyalir masih adanya praktek korupsi yang dilakukan oleh oknum aparat adalah sebuah fakta tersendiri. Tapi jika ketidakterserapan anggaran dikaitkan dengan praktek korupsi lebih kepada mencampuradukkan antara fakta dan interpretasi.

Pada konteks legislasi, misalnya: "Jawa Barat sebagai salah satu provinsi penghasil padi di Indonesia, tetapi masyarakat kesulitan untuk membeli beras bagus yang murah. Menurut saya ini karena pemerintah daerah kurang tanggap terhadap masalah pangan atau sistem pangan yang ada tidak sesuai dengan kondisi masyarakat Jawa Barat". Terjadi percampuradukan fakta bahwa Jawa Barat sebagai salah satu provinsi penghasil padi di Indonesia dengan penafsiran tentang pemerintah daerah yang kurang tanggap terhadap permasalahan pangan atau sistem pangan yang ada tidak sesuai dengan kondisi

masyarakat Jawa Barat. Pada konteks pengawasan, terdapat kalimat politisi seperti: “Jalan di daerah Tubagus Ismail rusak, apakah ini terjadi korupsi atau pemborong dalam memperbaiki kurang masksimal”. Terjadi percampuradukan fakta bahwa jalan rusak dengan penafsiran korupsi memperbaiki kurang masksimal.

4. Pernyataan Apologis

Berkaitan dengan wujud verbal, ditemukan pola wujud verbal apologi berdasarkan elemennya yang dilakuakan politisi perempuan. Wujud verbal apologi dapat hadir secara sendiri-sendiri sebagai apologi tunggal atau hadir secara bergabung bersama sebagai apologi kompleks. Kehadiran wujud verbal apologi berupa gabungan beberapa elemen diperlukan untuk mendampingi tingginya level keabsolutan gangguan yang ditimbulkan. Komuniaksi apologis politisi perempuan tersebut dapat dijumpai dalam rapat kerja bidang pengawasan dengan Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi. Adapun kutipan kalimatnya yaitu ”Maraknya perdagangan perempuan, menurut hemat saya karena memang ada faktor pembiaran dan pesetujuan dari orang tuanya untuk membantu menambah ekonomi keluarga”. Kalimat ini menjadi apologis dan susah dicari pembenarannya. Perdagangan manusia (*trafficking*) yang dari banyak kasus perempuan dijadikan sebagai komoditas seksual/penjaja cinta, tidak bisa dibenarkan dengan alasan persetujuan orang tuanya untuk membantu ekonomi keluarga. Tapi anggota dewan tersebut,

mengungkapkan kalimatnya dengan apologi yang seolah-olah keluarga memberikan persetujuan kepada anak perempuannya untuk terjun ke dunia pekerja seks komersial selama tujuannya untuk membantu kepentingan dan meringankan keluarga, sehingga tidak dapat dipersalahkan.

Apologi realitasnya terjadi juga pada pembahasan rencana anggaran Anggaran dan Pendapatan Daerah (APBD) mengenai alokasi dana yang diperuntukan pada pemberdayaan masyarakat miskin. Di mana politisi perempuan mengeluarkan pendapat "pemberdayaan masyarakat miskin akan lebih maksimal jika diberikan anggaran yang besar, untuk menanggulangi atau menutupi anggaran besar tersebut, dipotong saja melalui alokasi anggaran lain". Kalimat ini menjadi apologis dan sulit untuk menemukan kebenaranya, karena memberikan solusi anggaran dengan mengorbankan alokasi anggaran yang lain. Hal itu dapat dilihat dari usulan yang kurang mempertimbangkan kepentingan alokasi anggaran lain.

Fenomena apologi juga tertuang dalam rapat pembahasan kebijakan pemberdayaan ekonomi. Adapun kalimat politisi perempuan, yang merupakan pendapat yaitu "dalam membuat kebijakan pemberdayaan ekonomi, pemerintah harus mengutamakan masyarakat menengah ke bawah, karena pada kenyataannya di Jawa Barat masih terdapat banyak masyarakat yang kurang mampu. Kebijakan untuk masyarakat menengah ke atas sebaiknya dinomerduakan, mengingat yang harus diperhatikan saat ini adalah peningkatan kesejahteraan masyarakat

miskin". Kalimat ini menjadi apologis dan sulit untuk mencari kebenaranya, karena memberikan solusi kebijakan yang memang perlu dilakukan oleh pemerintah daerah dalam peningkatan kesejahteraan masyarakat, akan tetapi solusi ini tidak mementingkan masyarat menengah ke atas, padahal masyarakat kelas menengah ke atas ikut andil dalam peningkatan pemberdayaan masyarakat miskin, sehingga solusi ini kurang tepat.

5. Pertanyaan Tidak Langsung

Pada realitasnya, politisi perempuan acap kali menggunakan pertanyaan yang bersifat tidak langsung. Pada sisi perbedaan mendasar antara pertanyaan langsung dan pertanyaan tidak langsung ialah terletak pada tingkat kejelasan suatu pertanyaan dalam mengungkap informasi khusus dari responden. Pertanyaan langsung menanyakan informasi khusus secara langsung dengan tanpa basa-basi (*direct*), yang jawabannya diperoleh dari sumber pertama tanpa menggunakan perantara. Pertanyaan tidak langsung menanyakan informasi khusus secara tidak langsung (*indirect*), di mana jawaban politisi perempuan diperoleh dengan melalui perantara, sehingga jawabannya tidak dari sumber pertama. Sebagai pertanyaan tidak langsung yang dijumpai pada rapat komisi dalam konteks legislasi contohnya pada kasusnya perumusan perencana daerah tentang pelestarian bahasa dan budaya Sunda. "Saya menggarisbawahi apa yang disampaikan oleh pimpinan sidang, bahwa penggunaan bahasa daerah menjadi penting untuk dijaga dan bila perlu diwajibkan

di setiap instansi untuk menggunakan bahasa Sunda dalam satu minggunya pada hari-hari tertentu... ya misalnya hari Rabu gitu....". Kalimat yang disampaikan oleh anggota politisi perempuan ini hanya mengutip apa yang disampaikan oleh pembicara sebelumnya. Hal ini ditunjukkan dengan penggunaan kata "menggarisbawahi".

Pada fungsi anggaran, kalimat pernyataan tidak langsung yaitu di mana politisi perempuan mengatakan bahwa "Seperti yang telah diungkapkan rekan saya, maka pengalokasian anggaran harus sesuai dengan prioritas kebutuhan". Kalimat yang disampaikan politisi perempuan tersebut hanya melakukan pengulangan tentang apa yang telah disampaikan oleh rekan anggota DPRD lainnya.

Sedangkan pada fungsi pengawasan, terjadi pengulangan kutipan yang telah disampaikan Kepala Dinas Pendidikan. Sebagai contoh yaitu "Saya pribadi setuju mengenai tata kelola atau konsep pengelolaan pendidikan di Jawa Barat yang disampaikan Kepala Dinas Pendidikan, di mana pendidikan difungsikan pada tempat yang strategis sehingga dapat bermanfaat bagi masyarakat Jawa Barat". Pada Kalimat "yang telah disampaikan Kepala Dinas Pendidikan" di mana kalimat tersebut merupakan kalimat pengulangan.

6. Pertanyaan yang Minta Persetujuan,

Gaya komunikasi politisi perempuan pada konteks meminta persetujuan merupakan gaya yang sering digunakan politisi perempuan. Permintaan persetujuan menyebabkan gaya komunikasi seperti ini semakin

melekat dengan karakteristik perempuan. Adapun contoh kasusnya misalnya dalam rapat kerja dengan Dinas Pendapatan Daerah dalam lingkup pengawasan. Kutipan tersebut yaitu: “Dalam upaya mendongkrak pendapatan daerah, saya memandang mungkin sistem pengelolaan parkir perlu ditata dan dikelola oleh pemerintah bekerja sama dengan swasta sehingga nanti hasilnya bisa masuk kas daerah. Bayangkan jika ada beberapa titik parkir, berarti berapa jumlah uang yang akan masuk ke kas daerah, betul tidak bapak pimpinan?...” Pernyataan tersebut mengandung maksud dan tujuan sipembicara dengan harapan ide atau gagasannya dibenarkan dan didukung oleh pimpinan sidang.

Pada konteks legislasi, di mana dalam pertanyaan yang meminta persetujuan yaitu dimana politisi perempuan pada pembahasan legilasi de-ngan Dinas Pariwisata, yaitu: “Perlu dilakukan pembuatan kebijakan-kebijakan dalam pemberian perizinan dan pengelolaan pariwisata yang lebih sederhana dan efektif, sehingga dapat memacu pertumbuhan APBD dan ekonomi masyarakat, ide ini saya kira sesuai dengan keinginan kita semua kan rekan-rekan? Pernyataan tersebut tentunya mengandung maksud dan tujuan sipembicara dengan harapan ide atau gagasannya dibenarkan dan didukung oleh yang lainnya.

Sedangkan dalam konteks anggaran, ditemukan adanya pernyataan seperti: “Sebagaimana yang telah disampaikan oleh Bapak Gubernur, bahwa anggaran untuk pengembangan infrastruktur wilayah Jawa Barat Selatan dapat disesuaikan setelah adanya perubahan

hasil RAPBNP dari pemerintah pusat, saya kira Bapak pimpinan juga sepakat.....".

Penjelasan-penjelasan di atas hanya sebagai gambaran yang dapat diungkapkan dalam tulisan ini. Contoh-contoh di atas lebih merupakan hasil kualifikasi dan kategorisasi terhadap beberapa kasus yang ditemukan di lapangan. Penggalian data dari temuan ini didapatkan dari kegiatan sidang komisi, sidang paripurna, rapat dengar pendapat dan ketika menerima aspirasi dari masyarakat. Secara teknik, kategorisasi dan kualifikasi ini dilakukan melalui metode triangulasi (teknik pengumpulan data dan sumber data).

C. Komunikasi Politik Nonverbal Legislator Perempuan

Pada konsep komunikasi nonverbal di mana dalam terminologinya, komunikasi nonverbal merupakan proses komunikasi di mana pesan disampaikan tidak menggunakan kata-kata. Menurut Boove (dalam Sri Haryani, 2001: 20), komunikasi nonverbal merupakan kumpulan isyarat, gerak tubuh, intonasi suara, sikap dan sebagainya yang memungkinkan sesorang untuk berkomunikasi. Contoh komunikasi nonverbal ialah menggunakan gerak isyarat, bahasa tubuh, ekspresi wajah dan kontak mata, penggunaan objek seperti pakaian, potongan rambut, dan sebagainya, simbol-simbol, serta cara berbicara seperti intonasi, penekanan, kualitas suara, gaya emosi, dan gaya berbicara.

Sejak lahir hingga akhir hayat manusia, komunikasi nonverbal merupakan sistem simbol yang sangat penting dalam kehidupan sehari-hari. Walaupun komunikasi nonverbal bersifat *omnipresent* (ada di mana-mana) namun merupakan resep penting dalam interaksi manusia khususnya pada interaksi politisi perempuan. Komunikasi nonverbal politisi perempuan merupakan cara dasar untuk menyatakan apa yang dipikirkan dan dirasa seseorang politisi perempuan. Untuk itu, ada beberapa penggunaan tindakan nonverbal yang dilakukan politisi perempuan, yaitu komunikasi nonverbal politisi perempuan merupakan media untuk mengekspresikan emosi dan juga informasi yang spesifik.

Komunikasi nonverbal penting karena dapat menciptakan kesan. Misalnya dengan memperhatikan penampilan ketika hendak melakukan sesuatu, seperti hedak wawancara atau rapat penting dan lain-lain. Di samping itu, komunikasi nonverbal juga membantu pemahaman orang terhadap perilaku orang lain sehingga dapat terungkap sisi-sisi ke dalam dari proses komunikasi yang berlangsung. Sedangkan pada pengatur interaksi, tindakan nonverbal baik disengaja atau pun tidak dapat memberikan petunjuk tentang percakapan politisi perempuan yakni tentang bagaimana politisi perempuan memulai percakapan dan mengakhiri pembicaraan atau bagaimana urutan atau giliran berbicara dan bagaimana seseorang dapat memiliki kesempatan berbicara dan lain sebagainya.

Komunikasi nonverbal meliputi semua stimulus nonverbal dalam sebuah situasi komunikasi yang dihasilkan, baik oleh sumbernya maupun penggunanya

dalam lingkungan dan yang memiliki nilai pesan yang potensial untuk menjadi sumber atau penerima. Karena pembelajaran komunikasi nonverbal sudah menjadi bagian dari "budaya popular" maka banyak politisi perempuan memandang remeh dan menyalahartikan pelajaran yang kompleks ini, sehingga dalam topik ini akan dibahas beberapa masalah penting dan konsep yang potensial tentang komunikasi nonverbal politisi perempuan ini, yaitu komunikasi nonverbal dapat bersifat ambigu yaitu terkait dengan pesan yang disengaja dan tidak disengaja, politisi perempua perlu menyadari bahwa komunikasi nonverbal dapat memiliki derajat ambiguitas bermakna ganda di mana tindakan nonverbal yang politisi perempuan ekpresikan dapat ditafsirkan berbeda oleh orang lain. Sebagian ambiguitas ini terjadi karena komunikasi nonverbal berdasarkan konteks. Realitasnya komunikasi noverbal politisi perempuan dapat dipengaruhi oleh banyak faktor di antaranya: latar belakang budaya, latar belakang sosial ekonomi, pendidikan, usia, dan juga kecenderungan pribadi. Artinya tidak semua orang dalam budaya tertentu melakukan tindakan nonverbal yang sama. Sedangkan pada komunikasi nonverbal politisi perempuan bersifat kontekstual di mana situasi atau informasi yang berbeda akan menghasilkan pesan nonverbal yang bebeda pula.

Pada klasifikasi komunikasi nonverbal, pesan yang dihasilkan oleh setiap kategori tidak berdiri sendiri, namun hadir bersamaan dengan pesan dari kategori yang lain yakni seprti pesan verbal, konteks, dan manusia sebagai penerima pesan. Banyak klasifikasi

membagi pesan nonverbal ke dalam dua kategori komprehensif yaitu yang dihasilkan oleh tubuh (penampilan, gerakan, ekspresi wajah, kontak mata, sentuhan, dan parabahasa) dan hal-hal lain seperti ruang lingkup (tempat, waktu dan sikap diam).

Pada konteks perilaku tubuh, komunikasi nonverbal yang dihasilkan oleh pengaruh tubuh ini antara lain mencakup: (a) Pengaruh penampilan yakni kekuatan komunikasi untuk mendekatkan atau menjauhkan orang lain berasal dari bagaimana politisi perempuan berpenampilan juga dari bahasa yang politisi perempuan gunakan; (b) Menilai keindahan artinya apa yang dianggap indah pada suatu budaya belum tentu bagi budaya lainnya; (c) Pesan dari warna kulit yang bisa dijadikan penanda ras; (d) Pesan dari pakaian, selain sebagai pelindung pakaian juga bentuk komunikasi. Pakaian dapat digunakan untuk menampilkan status ekonomi, pendidikan, status sosial, standar moral, dan lain-lain; (e) Gerakan tubuh (kinesik) yaitu bagaimana politisi perempuan berdiri, duduk dan berjalan memiliki pesan nonverbal yang kuat atau juga dengan menyilangkan jari, mengacungkan jempol ke atas atau ke bawah, membuat lingkaran dengan tangan, menunjuk seeorang yang dapat memberikan arti tertentu sesuai konteksnya.

Pada konteks kontak mata dan tatapan di mana mata sangat penting dalam komunikasi. Realitasnya kontak mata cenderung pasif, politisi perempuan dalam rapat komisi menimbulkan kesan yang tidak fokus dan kurang memperhatikan. Pada karakteristik pembahasan yaitu nada suara politisi perempuan yang lebih halus dapat menggerakkan jiwa terutama dalam

kualitas vocal politisi perermpuan yang halus dan ramah tentunya berbeda dengan politisi laki-laki yang bernada tinggi dan tegas.

Komunikasi nonverbal adalah proses komunikasi di mana pesan disampaikan tidak menggunakan kata-kata. Dari beberapa temuan yang berhasil diamati di lapangan menunjukkan bahwa komunikasi nonverbal politisi perempuan baik dari gerak tubuh, kontak mata, cara berpakaian, cara berbicara, ekspresi wajah dan sebagainya cenderung bersifat kontekstual dan sulit diatur karena tergantung stimulus dan suasana yang membentuk kelangsungan proses komunikasi. Dalam posisi seperti ini, proses komunikasi nonverbal politisi perempuan lebih bersifat tidak terencana sehingga menyebabkan bentuk komunikasi nonverbal politisi perempuan menjadi sulit diukur dan susah dipelajari.

D. Kesimpulan

Temuan-temuan yang berhasil terungkap dari fenomena komunikasi politik legislator perempuan ini lebih bersifat penyederhanaan dari beberapa kategorisasi yang ada. Hal lain yang tak bisa dinafikan adalah adanya sejumlah faktor yang ikut membentuk dan mempengaruhi keragaman komunikasi politik legislator perempuan tersebut. Faktor-faktor itu meliputi: pendidikan, pengetahuan dan penguasaan masalah, latar belakang, pengalaman dan lain sebagainya. Hanya saja, faktor-faktor tersebut tidak menjadi fokus kajian dalam pembahasan ini. Karena itu, sangat terbuka peluang penelitian lanjutan untuk mengkaji dan mendalami pengaruh faktor-faktor terse-

but terhadap style (gaya) dan kemampuan berkomunikasi legislator perempuan.

Pembahasan ini sesungguhnya merupakan salah satu subkajian dari tema besar tentang dinamika komunikasi politik legislator perempuan dilihat dari perspektif dramaturgis, yaitu melihat bagaimana anggota DPRD perempuan memerankan diri sebagai wakil rakyat ketika melaksanakan fungsi legislasi, pengawasan dan anggaran dilihat dari panggung depan (*front stage*) dan panggung belakang (*back stage*). Panggung depan dimaknai sebagai realitas formal yang mesti dilakukan oleh setiap anggota DPRD. Dalam posisi ini, setiap anggota DPRD akan berusaha memerankan dirinya seoptimal mungkin sesuai dengan tuntutan skenario. Sedangkan panggung belakang, dimaknai sebagai kondisi alamiah yang dialami, dilakukan dan dijalani oleh setiap anggota DPRD perempuan lebih bersifat cair tanpa ada tuntutan skenario.

E. Refleksi

Secara umum, pembahasan mengenai komunikasi politik perempuan di DPRD Jawa Barat, ada beberapa catatan sebagai bahan refleksi yaitu:

1. Salah satu upaya untuk mendorong dan mencapai keterwakilan kaum perempuan di lembaga legislatif adalah dengan menerapkan sistem Pemilu tertutup. Sebab, penggunaan sistem Pemilu terbuka justru semakin mempersulit peluang perempuan untuk menjadi anggota legislatif pada saat daya saing dan *resources* perempuan dihadapkan pada sejumlah kendala baik teknis maupun

nonteknis. Hal ini juga diakui dan dibenarkan oleh beberapa responden penelitian. Dalam Pemilu sistem terbuka, setiap calon anggota legislatif diberikan ruang dan peluang yang sama untuk mendapatkan dukungan dari rakyat pemilih. Dengan kata lain, sistem terbuka ini menegasikan sistem *ranking* atas dasar nomor urut calon. Sebab, keterpilihan seorang calon ditentukan oleh seberapa besar perolehan suara terbanyak dari rakyat pemilih kendatipun nomor urutnya di bawah. Hal ini amat berbeda dengan pemilihan umum yang menggunakan sistem tertutup, di mana *ranking* atau nomor urut dan perolehan suara partai sangat menentukan jadi tidaknya seseorang menjadi anggota legislatif. Dengan begitu, partai politik dapat menempatkan calon perempuan pada nomor-nomor jadi. Walaupun demikian, kata kunci dari semua itu tetap kembali pada kaum perempuan sendiri untuk terus berupaya meningkatkan kualitas dan kompetensi dirinya.

2. Dalam upaya mendorong partisipasi dan pemberian pemahaman yang utuh terhadap arti penting dan strategisnya perempuan di wilayah publik seiring dengan semangat demokrasi, maka pengarusutamaan (*mainstreaming*) pendidikan melek gender menjadi sebuah keniscayaan. Pendidikan melek gender bisa dimasukan sebagai salah satu muatan kurikulum pada jenjang pendidikan formal mulai dari pendidikan dasar sampai pendidikan tinggi.

3. Untuk menjaga independensi dan objektivitas anggota legislatif dalam menjalankan peran dan fungsinya di parlemen, maka layak dievaluasi dan ditinjau ulang mengenai keberadaan fraksi partai politik. Hal ini didasarkan pada asumsi: (1) Anggota legislatif adalah wakil rakyat, bukan wakil partai politik kendatipun mereka menjadi anggota legislatif dari unsur partai. Oleh karena itu, dalam menjalankan tugas, peran dan fungsi yang diemban setiap anggota legislatif semata-mata didasarkan atas dan demi kepentingan rakyat bukan kepentingan kelompok atau golongan tertentu; (2) Keberadaan fraksi partai politik di legislatif secara tidak langsung menisbikan keanggotaan legislatif sebagai wakil rakyat. Kuatnya pengaruh dan dominannya kewenangan fraksi seperti yang sering terjadi selama ini menunjukkan besarnya pengaruh partai politik dalam mengontrol dan mengawasi terhadap independensi anggota legislatif.
4. Untuk menjaga keterikatan anggota legislatif di parlemen dengan rakyat pemilih, sistem distrik merupakan salah satu alternatif yang dapat dijadikan pilihan selain sistem proporsional yang biasa digunakan saat ini. Dengan sistem distrik, fragmentasi partai politik bisa diminimalisir dan akan mendorong penyederhanaan sistem multi partai atau banyak partai ke dalam beberapa partai politik saja. Di samping itu, sistem distrik lebih memberikan keterikatan dan kedekatan anggota legislatif di parlemen dengan rakyat pemilihnya. *Wallahu a'lam bi al shawab*.

KOMUNIKASI ORGANISASI PERSATUAN ISLAM DALAM MENYEBARKAN PAHAM KEAGAMAAN

Dr. Ihsan Setiadi Latif

A. Pendahuluan

Berdirinya organisasi-organisasi kemasyarakatan keagamaan memiliki latar belakang tersendiri, sesuai dengan visi dan misi organisasi yang dibentuk. Kemudian disesuaikan dengan konteks keindonesiaan. Sebagaimana pendapat yang dikemukakan Federspiel, 1970: 11):

> Berbeda dengan organisasi-organisasi lain yang berdiri pada awal abad ke-20, Persatuan Islam mempunyai ciri tersendiri, kegiatannya dititikberatkan pada pembentukan paham keagamaan. Sedangkan kelompok yang telah diorganisasikan, misalnya Budi Utomo yang didirikan pada tahun 1908, bergerak dalam bidang pendidikan bagi orang pribumi (khususnya orang-orang Jawa). Sementara itu Sarekat Islam yang didirikan pada tahun 1912 bergerak untuk kemajuan bidang perdagangan dan politik. Muhammadiyyah yang didirikan pada tahun 1912, gerakannya diperuntukkan bagi kesejahteraan sosial masyarakat muslim dan kegiatan pendidikan keagamaan.

Seiring dengan dinamika perubahan situasi dan kondisi zaman maka organisasi-organisasi yang telah

disebutkan di atas mengalami perubahan-perubahan. Menyebarkan inovasi ke masyarakat itu tidak semudah apa yang digambarkan, diperlukan strategi dalam menyebarkan ide-ide atau paham keagamaan khususnya yang dibawa oleh organisasi (*jam'iyyah*) Persatuan Islam. Salah satu bekal yang berguna bagi usaha memasyarakatkan ide-ide baru itu adalah pemahaman yang mendalam mengenai bagaimana ide-ide itu tersebar ke dalam suatu sistem sosial dan mempengaruhinya. Sebagaimana dikutip Hanafi (t.th., IV) bahwa Rogers dan Soemaker memandang bahwa inti perubahan sosial adalah komunikasi.

Seorang yang bertugas membangun masyarakat atau yang merasa ikut bertanggung-jawab terhadap kemajuan sistem sosialnya tentu berkeinginan agar usahanya berhasil. Yakni ide-ide pembaruan yang dibawanya dapat tersebar, diterima oleh anggota masyarakat dan digunakan secara betul sehingga mendatangkan perubahan sosial ke arah yang lebih baik, kemajuan. Namun kenyataan yang ada menunjukkan tidak sedikit usaha-usaha pembangunan, usaha penyebaran ide-ide baru itu gagal dan kandas di tengah jalan. Inovasi tidak berhasil disebarkan, ditolak atau diterima tetapi salah penggunaan. Misalnya sepeda motor tidak untuk melancarkan komunikasi tetapi untuk kebut-kebutan (Hanafi, t.th, II)

Pada abad ke-20 agama Islam di Indonesia mengalami pertumbuhan yang lebih luas dibandingkan dengan abad ke-19. Jika pada abad ke-19 terjadi kebangkitan santri di daerah pedesaan yang berbasis Islam tradisional, maka pada abad ke 20 pertumbuhan

Islam ditandai dengan lahirnya golongan pembaharu, salah satunya adalah gerakan Persatuan Islam yang didirikan tahun 1923.

Adapun faktor yang mendorong berdirinya Persis. Pertama, Haji Zamzam adalah pendiri Persis, beliau pernah belajar agama di Lembaga Darul Ulum, Mekkah. Ketika sedang belajar di Mekkah, Haji Zamzam banyak mengetahui tentang pembaharuan Islam yang dilakukan oleh kaum Wahabi di Arab Saudi. Di tempat itulah Haji Zamzam tertarik untuk melakukan pembaharuan Islam di Indonesia, karena pada masa itu persepsi Haji Zamzam melihat bahwa kehidupan masyarakat Islam di Indonesia jauh berbeda dengan masyarakat Islam yang diajarkan Rasulullah Saw.

Pembaharuan di Arab Saudi dan Mesir bukan hanya menjadi pendorong lahirnya Persis, tetapi juga organisasi pembaharuan Islam lainnya di Indonesia, seperti yang dikemukakan oleh Ricklefs bahwa latar belakang lahirnya gerakan pembaharuan Islam di Indonesia bukan hanya harus dicari di Indonesia saja, tetapi juga di Timur Tengah (Ricklefs, 1991: 255). Lebih Jauh H.J. Benda menyatakan bahwa kebangkitan politik di Indonesia (yang ditandai dengan lahirnya reformisme Islam) tidak dapat dilepaskan dan kebangkitan reformisme Islam yang lahlr dalam pertukaran abad ke-20 di Timur Tengah dan India, dan *Wahhabisme* yang puritan di Arab pada abad ke-19 (Benda, 1985: 68).

Pengaruh Mesir dan Arab Saudi dapat dilihat dari para pendiri pergerakan yang hampir semuanya telah

mengunjungi negeri tersebut, seperti Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah yang sebelumnya telah tinggal di Mekkah untuk menjalankan ibadah haji dan belajar agama. Kemudian Ahmad Soorkati, pelopor pergerakan Al-Irsyad, berasal dan Sudan dan menyelesaikan studinya di Al-Azhar. Gerakan Padri di Sumatera dipelopori oleh mereka yang telah mengenal pembaharuan yang dilakukan kaum *Wahhabi* di negeri Mekkah. Pengaruh Saudi Arabia dan Mesir terhadap berdirinya Persis juga terlihat dan sifat gerakan Persis yang radikal, hampir mirip dengan gerakan *Wahhabi* (Mughni, 1994: 55-56).

Kedua, yang mendorong lahirnya Persis adalah kehidupan keagamaan masyarakat Islam Indonesia yang masih melaksanakan ajaran-ajaran yang bercampur dengan budaya lokal dan dianggap bertentangan dengan agama Islam. Sebagaimana diketahui sebagian besar masyarakat Indonesia adalah penganut Mazhab Syafii, yaitu salah satu dari empat *mazhab* besar yang didirikan di Timur Tengah pada abad ke-8. Banyak pula orang Indonesia yang mendalami *sufi,*[1] tarekat Syattariah, Qadiriyah dan Naqsyabandiah. Seperti di negara lainnya Agama Islam di Indonesia dipengaruhi oleh kepercayaan dan adat istiadat setempat yang terkadang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Keadaan ini dianggap oleh beberapa orang muslim Indonesia terpelajar

1 *Sufi* adalah seorang pengikut mistik Islam. Pengikut mistik ini biasanya membentuk suatu orde yang disebut tarekat atau *thariqah.* Tarekat tersebut mengaku dapat memberikan jalan atau cara kepada penganutnya untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, bahkan untuk meleburkan diri bersatu dengan Tuhan (Noer, 1995: 12).

sebagai kemunduran umat Islam yang secara tidak langsung mengakibatkan adanya penjajahan Belanda di Indonesia (Ricklefs, 1991: 255).

Menurut Persis, selama umat Islam mengamalkan ajaran Islam yang sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, maka tidak akan mengalami kemunduran dan kehancuran, seperti yang dialami bangsa Indonesia dengan adanya penjajahan Belanda. Selanjutnya Persis menyatakan bahwa:

Dan kemunduran umat Islam itu, disebabkan telah masuk paham-paham yang tidak berpangkal pada Al-Quran dan Sunnah Rasulullah Saw. sebagai akibat dari sikap umat yang taqlid, mengikuti imam dan mazhab dengan membuta, sehingga membawa mereka kepada jumud, khurafat, bid'ah dan syirik.

Dan dalam mengembalikan umat pada kedjajaan dan kemulian itu, adalah mendjadikan keharusan menjehatkan ummat Islam dari paham-paham jang sesat dan keliru,

Untuk itu, Allah Swt. atas Rahman dan RahimNya, telah mendjandjikan untuk membangkitkan para mudjaddid pada setiap abad guna mengangkat ummat Islam pada deradjat kemuliaannja, mengembalikan mereka pada Al-Quran dan Sunnah Rasulullah Saw.

Dan sesungguhnya, djandji Allah s.w.t. telah terpenuhi, dengan dimulai oleh kebangkitan Umar Ibnu Aziez untuk abad pertama, hingga Djamaluddln Al-Afghani, kemudian Muhammad Abduh dan Rasjid Ridla,

Dan kemudian dengan berkat Rahmat Allah s.w.t. ummat Islam Indonesia tergerak hatinja untuk menjehatkan dirinja, kembali pada adjaran jang murni,

Al-Qur'an dan Hadits jang Shahih, jang mendidik hidup berdjamaah, ber-imamah serta ber-imarah, tunduk dan taat atas satu nizmah jang sedjalan dengan adjaran Qur'an dan sunnah Rasulullah (Qanun Asasi dalam Muqaddimah, 1968: 6).

Alasan yang dikemukakan menyatakan dengan jelas bahwa yang menjadi pendorong berdirinya Persis adalah adanya berbagai macam praktik-praktik yang dianggap keliru yang tidak ada perintahnya dalam A1-Qur'an dan Sunnah Rasul, yang dilakukan oleh umat Islam Indonesia, dan oleh Persis digolongkan sebagai perbuatan *jumud, bid'ah, khurafat, dan syirik.*

Pembaharuan yang dilakukan oleh Persatuan Islam tidak terlepas dari pengaruh pembaharu (*mujaddid*) sebelumnya, seperti: Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridla. Semuanya berusaha mengangkat kembali ummat Islam ke derajat kemuliaan dan mengembalikan mereka kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah. Herman Soewardi (1999: 17-18) memberikan ciri-ciri umum gerakan modernis klasik:

> (1) suatu keprihatinan yang mendalam terhadap kemerosotan sosial-moral masyarakat muslim; (2) suatu himbauan untuk "kembali" ke Islam orisinil dan menanggalkan takhyul-takhyul yang antara lain ditanamkan dalam bentuk-bentuk sufisme tertentu, mempersoalkan kemapanan dan finalitas madzhab-madzhab hukum tradisional, dan melaksanakan ijtihad merenungkan kembali pesan-pesan orisinil itu; (3) suatu himbauan untuk melaksanakan pembaharuan melalui kekuatan bersenjata (*jihad*) jika perlu (Fazlur Rahman, hlm. 22). Para cendekiawan Barat memandang gerakan ini bersifat liberalis, ialah beriman terhadap arti harfiah yang terkandung dalam Kitab Suci. Mereka disebut pula

"fundamentalis" yang sangat menentang *taklid*, dan menganjurkan ijtihad. Fundamentalisme-Wahabisme sangat berlainan dengan fundamentalisme di Barat (Kristen), yang tidak menganjurkan ijtihad.

Sejak awal organisasi kemasyarakatan Persatuan Islam bergerak dalam bidang dakwah, pendidikan dan sosial kemasyarakatan. Berdasarkan keputusan Badan Kehakiman (*Directeur van Justitie*) Nomor A 43/30/20 tanggal 24 Agustus 1939, dan Undang-undang nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Persatuan Islam (Persis) berpendapat kondisi ummat Islam yang ketika itu masuk ke dalam masa kemandegan berfikir (*jumud*), terperosok ke dalam kehidupan mistitisme dengan paham-paham yang menyimpang, tumbuh suburnya *khurafat, bid'ah, takhayul, syirik musyrik,*[2] dan lebih dari itu ummat Islam terbelenggu oleh penjajah kolonial Belanda yang berusaha meredam kekuatan dan kejayaan Islam. Situasi demikian kemudian mengilhami munculnya gerakan pemurnian Islam yang pada gilirannya, melalui komunikasi intelektual, mempengaruhi masyarakat Islam Indonesia untuk melakukan pembaharuan pemikiran Islam.

Adapun tujuan pembaharuan yang dilakukan Persis adalah pertama, mengamalkan segala ajaran agama Islam dalam setiap segi kehidupan anggotanya dalam

2 *Bid'ah*, "hal baru", yaitu hal-hal baru dalam beribadah sedangkan Nabi Muhammad Saaw. tidak melakukannya. *Takhayul* adalah kepercayaan terhadap sesuatu yang tidak ada (menganggap sesuatu itu ada, padahal sebenarnya tidak ada). *Syirik* adalah percaya bahwa Allah (Tuhan) lebih dari satu. *Khurafat* adalah cerita atau dongeng-dongeng dusta (Hassan, 1992: 388, 390, 738)

masyarakat; kedua, menempatkan kaum Muslimin pada ajaran *aqidah* (kepercayaan dan keyakinan) dan *syari'ah* (hukum agama) yang murni berdasarkan Quran dan Sunnah (Mughni, 1994: 138).

Pembaharuan pemikiran Islam atau lebih tepatnya gerakan pemurnian yang menjadi ciri (*trade mark*) Persatuan Islam (Persis) tentu saja tidak sedikit menimbulkan pro dan kontra di masyarakat, apalagi dalam perkembangan awal pendirian Persis memakai cara-cara debat secara terbuka yang bisa diikuti siapa saja serta pendekatan dakwah yang tegas dan keras.

Pemurnian merupakan kekuatan internal yang bersifat memaksa atau berkehendak (qadariah) yang dimiliki oleh organisasi (*jam'iyyah*) Persatuan Islam, sesuai dengan firman Allah Swt. dalam al-Quran Surat al-Rahman ayat 33, yang artinya: "Hai jama'ah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya melainkan dengan kekuatan". Pemurnian menimbulkan kemandirian organisasi, prinsip yang dipegang oleh organisasi Persatuan Islam "mandiri tidak mengisolir diri", artinya kemandirian yang dimiliki organisasi Persis tidak berarti mengisolir diri dari keadaan sekitar.

> *Human motivation* adalah kekuatan psikis dalam diri manusia, dengan mana manusia meraih apa yang diinginkannya. Bila motivasi itu hilang, motivasi itu akan melesak ke bawah, kejadian mana kita sebut "tergelincir" (dari alur atau qudrat yang telah ditetapkan oleh Allah). Sebaliknya, bila motivasi itu timbul, manusia itu melejit ke atas, kejadian mana kita sebut "menyongsong" (dari alur atau qudrat yang telah ditetapkan Allah) (Soewardi , 1999: 164)

> Rasionalitas merupakan sifat manusia, namun karsa yang menunjukkan sampai apa yang dapat dicapai oleh rasionalitas itu. Rasionalitas yang dipandu oleh wahyu Allah (*naq*l) akan mencapai hasil yang diinginkan. Rasionalitas (akal) itu fungsinya untuk mengerti wahyu Allah (*naql*), bukan untuk mencari alternatif dari pada wahyu Allah (*naql*). Menurut Herman Soewardi yang perlu dirubah dalam diri umat Islam adalah karsa yang lemah menjadi karsa yang kuat.

Pendapat yang dikemukakan Herman Soewardi tersebut terdapat dalam tubuh organisasi Persatuan Islam. Hal itu bisa dilihat dari bagaimana gencarnya Persatuan Islam (Persis) dalam menyebarkan cita-cita perjuangannya dalam mengembalikan pemahaman umat Islam ke dalam Islam sebenarnya, yaitu kembali kepada inti ajaran yang asli (al-Qur'an dan as-Sunnah) dengan menghiraukan apakah dukungan dari masyarakat itu tinggi (banyak) atau rendah (sedikit). Persatuan Islam akan terus menyuarakan kebenaran yang dimilikinya, walaupun pahit dan dengan waktu yang tak terbatas

Di dalam pembentukan dan penyebaran paham keagamaan yang diusung oleh organisasi (*jam'iyyah*) Persatuan Islam, sangat penting strategi komunikasi organisasi yang dianut dan dikembangkan, artinya bagaimana strategi komunikasi organisasi itu lebih efektif dan efesien dalam menyebarkan paham keagamaan kepada anggota dan simpatisannya di Indonesia. Perkembangan organisasi Persis secara kuantitatif (dari segi anggota) tidak seperti organisasi Islam lain sezamannya, seperti Muhammadiyyah (1912), Nahdlatul Ulama (1926), karena Persis lebih menekankan pada bagaimana menyebarkan cita-cita

dan pemikirannya (kualitas) daripada jumlah anggota (kuantitas). Sebagaimana yang dikemukakan Deliar Noer.

> …Persis pada umumnya kurang memberikan tekanan bagi kegiatan organisasi sendiri. Ia tidak terlalu berminat untuk membentuk banyak cabang-cabang atau menambah sebanyak mungkin anggota. Pembentukan sebuah cabang bergantung semata-mata pada inisiatif peminat dan tidak didasarkan kepada suatu rencana yang dilakukan oleh Pimpinan Pusat. Tetapi pengaruh dari organisasi Persis ini jauh lebih besar daripada jumlah cabang atau anggotanya (Noer, 1980: 97)

Menurut catatan Bidang Jam'iyyah PP Persis secara struktural Persis sampai Muktamar XIV tahun 2010 di Tasikmalaya ada 9 PW untuk tingkat Provinsi, 49 PD untuk tingkat Kabupaten dan Kota, dan 321 PC untuk tingkat Kecamatan serta anggota 33.360 orang. Karena sejak awal Persis lebih menekankan pada bagaimana menyebarkan cita-cita dan pemikirannya melalui berbagai pengajian, tabligh, khotbah-khotbah, kelompok-kelompok studi, mendirikan pesantren, juga menyebarkan pahamnya melalui buletin-buletin, majalah-majalah dan kitab-kitab yang ditulis para tokoh Persis. Sehingga kurang memperhatikan aspek kuantitas anggota dan penyebaran PW,PD, PC dan PJ.

Sebenarnya penyebaran paham keagamaan yang dilakukan Di dalam Muktamar XIV Persatuan Islam di Tasikmalaya tahun 2010, ada perubahan regulasi terkait pembentukan itu yang tadinya harus *bottom up* tapi sekarang bisa dikombinasikan dengan *top down* jika dipandang perlu oleh Pimpinan Pusat, maka perubahan regulasi ini berdampak pada kebijakan perluasan organisasi Persatuan Islam. Dalam arsip

Bidang Jamiyyah PP Persis sampai tahun 2013 bulan November tercatat ada 17 PW, 67 PD, 358 PC dan 36.538 anggota.

Ada perubahan yang cukup signifikan setelah ada perubahan regulasi dan tata kelola jam'iyyah (organisasi) Persatuan Islam pasca Muktamar XIV tahun 2010 di Tasikmalaya. Persis sadar bahwa dengan strategi komunikasi yang dibangun maka pengembangan organisasi akan lebih mudah, lewat jejaring alumni berbagai Pesantren Persis di Bandung, Garut dan Bangil yang cukup menonjol, apalagi untuk kawasan timur alumni Pesantren Persis Bangil Jawa Timur. Serta pendekatan-pendekatan lainnya seperti proses kaderisasi formal struktural melalui pelatihan-pelatihan maupun informal kultural seperti pengajian, *halaqoh* (diskusi), dan lain-lain.

Di dalam penyebaran paham organisasi Persis pada awal perkembangannya menurut penelitian Noer (1980: 97) dilakukan dengan mengadakan pertemuan umum, tabligh, khotbah-khotbah, kelompok-kelompok studi, mendirikan sekolah-sekolah dan menyebarkan pamflet-pamflet, majalah-majalah dan kitab-kitab. Perkembangan kemudian tentu saja mengalami perubahan-perubahan disesuaikan dengan konteks yang ada.

Strategi komunikasi organisasi Persis dalam menyebarkan paham keagamaan di Indonesia menjadi kajian penulis karena di situ bisa mengamati jaringan komunikasi organisasi yang dibangun baik internal (komunikasi diantara pimpinan dan anggota Persis) maupun eksternal (simpatisan).

Arti pentingnya komunikasi bagi suatu organisasi, bahwa komunikasi didesain untuk memastikan segala kegiatan organisasi dapat berjalan sesuai dengan aturan permainan yang telah disepakati dalam organisasi berupa *Qanun Asasi* dan *Qanun Dakhili*, *Kaifiyyat Kerja*, *Program Jihad*[3] Persatuan Islam. Lebih jauh Bowers memperjelas lagi dengan menyatakan komunikasi sebagai "jaringan syaraf suatu system" yaitu organisasi. Kemudian Katz & Kahn (1978: 428-432) menyebutkan komunikasi bagi organisasi sebagai "*the very essence of a sosial system or an organization*". Hampir senada dengan pendapat Goldhaber (1990:6) dengan menyatakan bahwa "*communication is essential to an organization*".

Paham keagamaan yang disebarkan oleh organisasi Persis bersifat pemurnian (*purification*) khususnya yang menyangkut produk-produk hukum Islam yang dihasilkan oleh Dewan Hisbah[4], artinya sejauhmana efektifitas dakwah yang telah dilakukan dan dampaknya bagi masyarakat. Efektifitas penyebaran paham keagamaan yang dilakukan oleh Persis di Indonesia sangat bergantung pada strategi komunikasi organisasi Persis di antara pimpinan, anggota dan simpatisan Persis.

Organisasi Persis sebagai suatu sistem mencoba untuk membantu kelancaran pelaksanaan program

3 Istilah yang dipakai oleh Persatuan Islam yang artinya adalah q*anun asasi* dan *qanun dakhili* (anggaran dasar dan anggaran rumah tangga), k*aifiyyat kerja* (pedoman kerja) dan p*rogram jihad* (program kerja)

4 Dewan Hisbah adalah satu lembaga yang didirikan oleh PP. Persis yang meneiti/mengkaji, mengawasi dan menegur pelaksanaan hukum Islam (QA Persis, pasal 37 :32)

organisasi demi tercapainya tujuan organisasi Persatuan Islam yaitu terlaksanaya syari'at Islam berlandaskan al-Qur'an dan as-Sunnah secara *kaffah*[5] dalam segala aspek kehidupan (Qanun Asasi Persis 2000: 7). Suatu sistem merupakan suatu kelompok elemen-elemen yang interdependen yang antar berhubungan atau yang saling mempengaruhi satu sama lain (Winardi, 1999: 30).

B. Fokus dan Tujuan Penelitian

Uraian di atas menunjukkan bahwa Persis yang bergerak dalam bidang sosial kemasyarakatan menghadapi masalah internal dan eksternal organisasi dalam menyebarkan paham keagamaan. Masalah internal di antaranya berkenaan dengn hambatan komunikasi tiap jenjang (struktural) organisasi, proses komunikasi internal yang kurang lancar. Sedangkan masalah yang melingkupi eksternal organisasi antara lain berkenaan dengan hambatan komunikasi dalam penyebarluasan paham keagamaan dalam menghadapi sistem sosial, budaya dan politik. Namun di sisi lain, penyebarluasan paham keagamaan yang dilakukan oleh Persis telah dilakuksan sejak berdirinya organisasi tersebut hingga kini. Struktur organisasi, sumberdaya manusia, dan sumber daya lainnya memiliki daya dukung yang potensial untuk mengembangkan komunikasi berkenaan dengan penyebaran paham keagamaan yang dianut oleh Persis. Fokusnya ialah komunikasi Persatuan Islam dalam

5 utuh atau menyeluruh

menyebarkan paham keagamaan di Indonesia.

Berkenaan dengan hal itu dapat diajukan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Apa strategi komunikasi yang dibangun dalam penyebarluasan paham keagamaan Persatuan Islam?
2. Bagaimana tahapan kerja dan cara-cara komunikasi berkenaan dengan penyebaran paham keagamaan kepada anggota dan simpatisan Persatuan Islam?

Adapun tujuan peneitian ini untuk:

1. Mendeskripsikan dan menjalasakan tentang strategi komunikasi yang dibangun oleh Persatuan Islam dalam penyebarluasan paham keagamaan.
2. Menguraikan tentang tahapan kerja dan cara-cara pelaksanaan komunikasi yang dilakukan oleh Persatuan Islam dalam penyebarluasan paham keagamaan.

Diharapkan hasil penelitian ini berguna bagi pengembangan kajian komunikasi dan bermanfaat bagi pimpinan Persatuan Islam untuk melakukan peningkatan komunikasi yang lebih tepat dan ber-dayaguna dalam penyebarluasan peham keagamaan, baik secara internal maupun eksternal. Atas perihal tersebut misi Persatuan Islam dapat dicapai secara bertahap dan berkesinambungan.

C. Kajian Literatur

Banyak penelitian yang membahas masalah Persis dengan kecenderungan mengambil tema-tema

sejarah berdirinya organisasi Persis, keagamaan maupun tokohnya, juga tentang produk **ijtihad** Persis serta **politik** Persis. Peneliti belum menemukan penelitian Persatuan Islam dalam perspektif komunikasi, khususnya komunikasi organisasi.

Hendi Suhendi melakukan penelitian tentang *Solidaritas Sosial Keagamaan Jamaah Persatuan Islam* mellui disertasi BKU Ilmu Sosiologi Universitas Padjadjaran tahun 2003. Disertasi ini memotret realitas komunitas gerakan dakwah Persis di Kota Bandung, bagaimana konsolidasi keumatan di sana dalam perspektif sosiologis. Penelitian Hendi Suhendi ini menggunakan metodologi kualitatif. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah pengamatan terlibat dan wawancara mendalam. Pemilihan informan kunci secara purposif dan didasarkan kepada teknik penyelusuran bola salju.

Hasil penelitian Hendi Suhendi menunjukkan bahwa solidaritas sosial di kalangan jamaah Persis termasuk solidaritas yang berada di antara solidaritas mekanik dan organik dalam perspektif Durkhemian, yang dapat disebut solidaritas keagamaan, karena solidaritas di kalangan jamaah Persis tidak hanya dibentuk oleh faktor-faktor sosial yang relatif formal, tetapi juga doktrin keagamaan yang menekankan rasionalitas. Hubungan sosial antara jamaah yang sangat kuat bertumpu pada ketaatan terhadap aturan yang mengikat otoritas pemimpin. Kontrol sosial yang diperankan Dewan Hisbah merupakan majelis yang mempertimbangkan dan mengabsahkan semua peraturan yang berlaku di jamaah.

Doktrin yang ditarik secara deduktif melalui penalaran logis dari al-Qur'an dan al-Hadits serta terumuskan dalam bentuk kaidah-kaidah normatif dan baku merupakan instrumen ikatan sosial kejamaahan di kalangan Persis. Semua unsur di lingkungan Persis terikat oleh doktrin secara emosional dan sosial, sehingga Persis tidak hanya modern dalam pemikiran, tetapi juga modern dalam organisasi. Konsistensi penggunaan rasio untuk memahami teks-teks al-Qur'an dan al-Hadits sangat dipertahankan di kalangan Persis. Hal ini terangkum dalam konsep *tajdid* (pembaharu). Bentuk-bentuk solidaritas jamaah Persis terlihat dalam berbagai aktifitas yang sudah me-lembaga seperti adanya ikatan emosi yang mengutamakan kebersamaan, hidup berjamaah, berimamah dan berimarah, mengembalikan umat kepada al-Quran dan al-Hadits shahih, perkawinan, khitanan dan upacara kematian.

Kepemimpinan kiai Persis ikut membentuk solidaritas jamaah. Peran kiai dalam jamiyyah Persis adalah melaksanakan rencana jihad yaitu agar para jamaah memperdalam agama, mengamalkan ajaran agama, menyakini dan mengamalkan aqidah dan syariah Islam yang sesuai dengan al-Quran dan al-Sunnah, berperan aktif dalam mewujudkan masyarakat *khairu ummah* melalui media pendidikan dan pengajaran baik *bil hal* maupun *bil lisan*.

Solidaritas sosial di kalangan organisasi keagamaan puritan dibangun oleh kesadaran anggota bahwa mereka sebagai orang-orang penegak kebenaran sesuai dengan ajaran-ajaran dasar agamanya. Hubungan kiai dengan jamaahnya

harmoni. Konsultasi dan komunikasi yang intens dibina terus sehingga menumbuhkan terbentuknya solidaritas sosial.

Kepemimpinan di kalangan organisasi Islam puritan, lebih bersifat kolektif atas dasar pencapaian prestasi dan bukan berdasarkan penurunan status atau kharisma pemimpin, tetapi pada otoritas lembaga. Kelompok keagamaan memiliki komitmen yang sama dengan kelompok lain manakala mereka berhadapan dengan kelompok non-agama lainnya. Secara naluriah, manusia saling memerlukan satu sama lainnya, akan tetapi dalam interaksi seringkali terjadi pertentangan karena perbedaan kepentingan.

Perbedaan penelitian Hendi Suhendi dengan penulis sangatlan signifikan, meskipun sama-sama menggunakan pendekatan kualitatif. Penelitian Hendi Suhendi dalam perspektif sosiologi, sedangkan penulis dalam perspektif komunikasi.

Penelitian Rafid Abbas tejtang *Ijtihad Persatuan Islam (Telaah Proses dan Produk Ijtihad Persis Periode 1996 – 2009),* ditulis dalam disertasi IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2010. Dalam penelitian ini untuk menjawab dua hal permasalahan pokok. Pertama, bagaimana produk ijtihad Dewan Hisbah Persis dalam masalah ibadah dan muamalah, proses dan produk ini akan dijadikan landasan bagi warga Persis khususnya dan kaum muslimin pada umumnya.

Penelitian kualitatif ini menggunakan data dari berbagai macam teori yang diperoleh dari kepustakaan, dari kajian ini menghasilkan dua macam, yaitu: studi yang memerlukan uji lapangan dan juga

memerlukan pembahasan secara teoritik, kedua inilah yang menjadi kajian khusus. Sedangkan sumber data diperoleh dari data primer, diambil dari dokumen asli, dan wawancara, sedangkan data sekunder diperoleh dari data karya-karya tullis lain yang berkaitan erat dengan kajian ini, baik dari buku, jurnal, artikel, hasil wawancara, serta landasan pokok yaitu fiqh yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits-hadits shohih. Setelah data terkumpul, diadakan seleksi data untuk dilakukan menjadi deskripsi analitis, yaitu memaparkan pemikiran produk hukum Dewan Hisbah Persis, kemudian dilanjutkan dengan menganalisis produknya, sedangkan teknik yang digunakannya dengan *content analysis*, yaitu menganalisa teks.

Temuan yang dihasilkan dari penelitian ini adalah Dewan Hisbah Persis telah menghasilkan proses dan produk ijtihadnya antara tahun 1996-2009. Pada masa tersebut, terdapat temuan hasil ijtihad Dewan Hisbah berkisar masalah ibadah dan muamalah, dan yang paling penting dalam penelitian tersebut bagaimana proses dan produk ijtihad yang dihasilkan oleh Dewan Hisbah, bukan pada banyaknya hasil ijtihad yang telah diputuskannya. Selanjutnya ditemukan dari hasil proses dan produk ijtihad Dewan Hisbah, bahwa hasil ijtihadnya ada yang sama dengan hasil ijtihad yang dilakukan oleh pembaharunya yang terdahulu, seperti masalah musafir tidak wajib shalat jum'at, kemudian temuan ini diralatna, berarti berbeda, namun, walau ditemukan yang baru, hasil ijtihadnya belum atau ada yang tidak sampai kepada anggotanya, tidak seperti hasil ijtihad yang dilakukan oleh pendahulunya.

Temuan lainnya, bahwa organisasi Persis hingga saat ini tidak bahkan kurang berkembang, berdampak pada hasil ijtihad Dewan Hisbahnya itu kurang bahkan tidak sampai kepada anggotanya, dan jika dilihat kembali sejarahnya bahwa Majelis Ulama yang sekarang berubah menjadi Dewan Hisbah Persis, lebih dahulu kemunculannya dari pada pembentukan organisasinya, dan anggota Dewan Hisbah Persis saat ini, menurut peneliti bahwa mereka semua bukan pakar organisasi dan juga bukan pakar sejarah Persis, sehingga kurang sosialisasisnya. Mereka hanya ahli hukum Islam saja, sehingga sulit untuk mengembangkan hasil ijtihadnya. Adapun hasil ijtihad Dewan Hisbah hingga saat ini masih kuat berpegang dalil al-Qur'an dan hadits-hadits shahih, sama seperti pendahulunya, sedangkan yang membedakannya terletak pada pemekaran masalahnya sesuai dengan perkembangan zaman.

Perbedaan penelitian yang dilakukan Rafid Abbas dengan penulis adalah, kalau Rafid Abbas meneliti tentang Dewan Hisbah (suatu lembaga fatwa di kalangan *jam'iyyah* Persatuan Islam) dengan menggunakan perspektif hukum. Sedangkan penulis tidak meneliti Dewan Hisbah tapi organisasi (jam'iyyah) secara keseluruhan.

Penelitian Hamzah Turmudi, *Komunikasi Politik Persatuan Islam (Studi Fenomenologis tentang Ijtihad Siyasi Jamaah Persatuan Islam)*, ditulis dalam disertasi Universitas Padjadjaran 2013. Penelitian ini mengkaji fenomena komunikasi politik jamaah Persatuan Islam dalam situasi politik. Tujuannya untuk mengetahui

ijtihad siyasi jamaah, bagaimana jamaah Persatuan Islam mengkonstruksi realitas sosial mereka menurut pandangan mereka sendiri berupa, motif, konsep diri menjadi da'i juga politikus, bagaimana jamaah Persatuan Islam melakukan pengelolaan kesan (*impression management*) ketka menginternalisasikan langkah *puritanisme fiqhiyah* yang dimanifestasikan dalam kekuatan moral dan politik.

Metode yang digunakan adalah kualitatif. Penelitian kualitatif dengan tradisi fenomenologi ini menjadikan dua belas jamaah Persis kota Bandung sebagai informan. Data diperoleh dengan menggunakan wawancara mendalam, pengamatan berperan serta dan studi dokumentasi. Sedangkan analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif.

Hasil penelitian Hamzah mengungkapkan: Komunikasi politik jamaah Persatuan Islam berdasar pada landasan *ijtihad siyasi* sebagai akar komunikasi politik mereka. Dari *ijtihad siyasi* bertransformasi dalam strategi komunikasi politik mereka yang bertumpu pada tiga strategi komunikasi politik yaitu: *idaratu da'wah, idaratu quwwah* dan *idaratu ummah.* Motif yang memicu jamaah Persatuan Islam untuk menjadi da'i adalah panggilan jiwa sebagai seorang muslim, kembali ke *fithrah*, *ukhuwwah islamiah*, dan ingin merasakan pengalaman sebagai seorang da'i.

Pandangan subjektif jamaah Persis mengenai dirinya sebagai da'i ditemukan pemaknaan terhadap da'i, yaitu: semakin bersemangat untuk *fastabiqul khayrot* dalam meningkatkan kualitas amal; merasa sebagai orang penting sehingga diperlukan oleh umat; dan merasa bangga menjadi da'i.

Motif yang memicu jamaah Persis untuk menjadi politikus adalah: Islam itu agama yang harus membawa *tajdid*, Islam adalah agama dakwah. Politik merupakan bagian dari dakwah; dakwah dan politik tidak bisa dipisahkan. Islam adalah agama *jihad*, terakhir kekuasaan. Pandangan subjektif jamaah Persis mengenai dirinya sebagai politikus adalah jamaah memandang bahwa menjadi politikus dapat memberikan kontribusi yang baik bagi da'i dalam melakukan tugas dakwah yang lebih dinamis. Konstruksi komunikasi yang dilakukan oleh jamaah Persis dimaknai sebagai komunikasi yang dinamis, di mana jamaah Persis sebagai da'i yang berada dalam ranah politik mengkonstruksi setiap komunikasi yang dilakukannya berdasarkan pemaknaan subjektifnya tentang kehidupan yang dijalaninya.

Perbedaan penelitian yang dilakukan Hamzah Turmudi dengan penulis sangatlah jelas, meskipun sama objek penelitiannya tentang organisasi Persis dengan menggunakan metode kualitatif studi fenomenologis tapi dari objek penelitiannya berbeda. Hamzah Turmudi menggunakan pendekatan komunikasi politik, sedangkan penulis menggunakan pendekatan komunikasi organisasi.

D. Landasan Teoritis

1. Interaksi Simbolik

Sejarah Teori Interaksionisme Simbolik tidak bisa dilepaskan dari peSmikiran George Harbert Mead (1863-1931). Mead dilahirkan di Hadley, satu kota kecil

di Massachusetts. Karir Mead berawal saat beliau menjadi seorang professor di kampus Oberlin, Ohio, kemudian Mead berpindah pindah mengajar dari satu kampus ke kampus lain, sampai akhirnya saat beliau di undang untuk pindah dari Universitas Michigan ke Universitas Chicago oleh John Dewey. Di Chicago inilah Mead sebagai seseorang yang memiliki pemikiran yang original dan membuat catatan kontribusi kepada ilmu sosial dengan meluncurkan “the theoretical perspective” yang pada perkembangannya nanti menjadi cikal bakal “Teori Interaksi Simbolik”, dan sepanjang tahunnya, Mead dikenal sebagai ahli sosial psikologi untuk ilmu sosiologis. Mead menetap di Chicago selama 37 tahun, sampai beliau meninggal dunia pada tahun 1931 (Rogers. 1994: 166).

Semasa hidupnya Mead memainkan peranan penting dalam membangun perspektif dari Mahzab Chicago, dimana memfokuskan dalam memahami suatu interaksi perilaku sosial, maka aspek internal juga perlu untuk dikaji (West-Turner. 2008: 97). Mead tertarik pada interaksi, dimana isyarat non verbal dan makna dari suatu pesan verbal, akan mempengaruhi pikiran orang yang sedang berinteraksi. Dalam terminologi yang dipikirkan Mead, setiap isyarat non verbal (seperti body language, gerak fisik, baju, status, dll) dan pesan verbal (seperti kata-kata, suara, dan lain-lain) yang dimaknai berdasarkan kesepakatan bersama oleh semua pihak yang terlibat dalam suatu interaksi merupakan satu bentuk simbol yang mempunyai arti yang sangat penting (*a significant symbol*).

Menurut Fitraza (2008), Mead tertarik mengkaji interaksi sosial, dimana dua atau lebih individu berpotensi mengeluarkan simbol yang bermakna. Perilaku seseorang dipengaruhi oleh simbol yang diberikan oleh orang lain, demikian pula perilaku orang tersebut. Melalui pemberian isyarat berupa simbol, maka kita dapat mengutarakan perasaan, pikiran, maksud, dan sebaliknya dengan cara membaca simbol yang ditampilkan oleh orang lain.

Selain Mead, telah banyak ilmuwan yang menggunakan pendekatan teori interaksi simbolik dimana teori ini memberikan pendekatan yang relatif khusus pada ilmu dari kehidupan kelompok manusia dan tingkah laku manusia, dan banyak memberikan kontribusi intelektual, diantaranya John Dewey, Robert E. Park, William James, Charles Horton Cooley, Ernest Burgess, James Mark Baldwin (Rogers. 1994: 168).

Generasi setelah Mead merupakan awal perkembangan interaksi simbolik, dimana pada saat itu dasar pemikiran Mead terpecah menjadi dua Mahzab (School), dimana kedua mahzab tersebut berbeda dalam hal metodologi, yaitu (1) Mahzab Chicago (*Chicago School*) yang dipelopori oleh Herbert Blumer, dan (2) Mahzab Iowa (Iowa School) yang dipelopori oleh Manfred Kuhn dan Kimball Young (Rogers. 1994: 171).

Interaksi simbolik menurut perspektif interaksional, dimana merupakan salah satu perspektif yang ada dalam studi komunikasi, yang barangkali paling bersifat ”humanis” (Ardianto. 2007: 40). Dimana, perspektif ini sangat menonjolkan keangungan dan

maha karya nilai individu diatas pengaruh nilai-nilai yang ada selama ini. Perspektif ini menganggap setiap individu di dalam dirinya memiliki esensi kebudayaan, berinteraksi di tengah sosial masyarakatnya, dan menghasilkan makna ”buah pikiran” yang disepakati secara kolektif. Dan pada akhirnya, dapat dikatakan bahwa setiap bentuk interaksi sosial yang dilakukan oleh setiap individu, akan mempertimbangkan sisi individu tersebut, inilah salah satu ciri dari perspektif interaksional yang beraliran interaksionisme simbolik.

Teori interaksi simbolik menekankan pada hubungan antara simbol dan interaksi, serta inti dari pandangan pendekatan ini adalah individu (Soeprapto. 2007). Banyak ahli di belakang perspektif ini yang mengatakan bahwa individu merupakan hal yang paling penting dalam konsep sosiologi. Mereka mengatakan bahwa individu adalah objek yang bisa secara langsung ditelaah dan dianalisis melalui interaksinya dengan individu yang lain. Menurut Ralph Larossa dan Donald C. Reitzes (1993) dalam West-Turner (2008: 96), interaksi simbolik pada intinya menjelaskan tentang kerangka referensi untuk memahami bagaimana manusia, bersama dengan orang lain, menciptakan dunia simbolik dan bagaimana cara dunia membentuk perilaku manusia.

Interaksi simbolik ada karena ide-ide dasar dalam membentuk makna yang berasal dari pikiran manusia (Mind) mengenai diri (Self), dan hubungannya di tengah interaksi sosial, dan tujuan bertujuan akhir untuk memediasi, serta menginterpretasi makna di tengah masyarakat (Society) dimana individu tersebut menetap. Seperti yang dicatat oleh Douglas (1970)

dalam Ardianto (2007: 136), Makna itu berasal dari interaksi, dan tidak ada cara lain untuk membentuk makna, selain dengan membangun hubungan dengan individu lain melalui interaksi.

Definisi singkat dari ke tiga ide dasar dari interaksi simbolik, antara lain: (1) Pikiran (Mind) adalah kemampuan untuk menggunakan simbol yang mempunyai makna sosial yang sama, dimana tiap individu harus mengembangkan pikiran mereka melalui interaksi dengan individu lain, (2) Diri (Self) adalah kemampuan untuk merefleksikan diri tiap individu dari penilaian sudut pandang atau pendapat orang lain, dan teori interaksionisme simbolis adalah salah satu cabang dalam teori sosiologi yang mengemukakan tentang diri sendiri (the-self) dan dunia luarnya, dan (3) Masyarakat (Society) adalah jejaring hubungan sosial yang diciptakan, dibangun, dan dikonstruksikan oleh tiap individu ditengah masyarakat, dan tiap individu tersebut terlibat dalam perilaku yang mereka pilih secara aktif dan sukarela, yang pada akhirnya mengantarkan manusia dalam proses pengambilan peran di tengah masyarakatnya.

”Mind, Self and Society” merupakan karya George Harbert Mead yang paling terkenal (Mead. 1934 dalam West-Turner. 2008: 96), dimana dalam buku tersebut memfokuskan pada tiga tema konsep dan asumsi yang dibutuhkan untuk menyusun diskusi mengenai teori interaksi simbolik.

2. Konstruksi Sosial

Konstruksi sosial (*sosial construction*) merupakan teori sosiologi kontemporer yang dicetuskan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Realitas sosial merupakan konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu. Individu adalah manusia bebas yang melakukan hubungan antara manusia yang satu dengan yang lain. Individu menjadi penentu dalam dunia sosial yang dikonstruksi berdasarkan kehendaknya. Individu bukanlah sosok korban sosial, namun merupakan sebagai mesin produksi sekaligus reproduksi yang kreatif dalam mengkonstruksi dunia sosialnya (Bungin, 2001: 4).

Konstruksi sosial atas realitas didefinisikan sebagai proses sosial melalui tindakan dan interaksi, dimana individu menciptakan secara terus-menerus suatu realitas yang dimiliki dan dialami bersama secara subyektif (Poloma, 2000: 301).

Berger & Luckmann berpandangan bahwa kenyataan itu dibangun secara sosial, dalam pengertian individu-individu dalam masyarakat itulah yang membangun masyarakat. Maka pengalaman individu tidak terpisahkan dengan masyarakatnya. Berger memandang manusia sebagai pencipta kenyataan sosial yang objketif melalui tiga momen dialektis yang simultan yaitu eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

1. *Eksternalisasi*, yaitu usaha pencurahan atau ekspresi diri manusia kedalam dunia, baik dalam kegiatan mental maupun fisik. Proses ini merupakan bentuk ekspresi diri untuk menguatkan eksistensi individu dalam masyarakat. Pada tahap

ini masyarakat dilihat sebagai produk manusia (*Society is a human product*).

2. *Objektifikasi*, adalah hasil yang telah dicapai, baik mental maupun fisik dari kegiatan eksternalisasi manusia tersebut. Realitas objektif itu berbeda dengan kenyataan subjketif perorangan. Ia menjadi kenyataan empiris yang bisa dialami oleh setiap orang. Pada tahap ini masyarakat dilihat sebagai realitas yang objektif (*Society is an objective reality*), atau proses interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi.
3. *Internalisasi*, lebih merupakan penyerapan kembali dunia objektif ke dalam kesadaran sedemikian rupa sehingga subjektif individu dipengaruhi oleh struktur dunia sosial. Berbagai macam unsur dari dunia yang telah terobjektifikasi tersebut akan ditangkap sebagai gejala realitas diluar kesadarannya, sekaligus sebagai gejala internal bagi kesadaran. Melalui internalisasi manusia menjadi hasil dari masyarakat (*Man is a sosial product*).

Eksternalisasi, objektifikasi dan internalisasi adalah tiga dialektis yang simultan dalam proses reproduksi. Secara berkesinambungan adalah agen sosial yang mengeksternalisasi realitas sosial. Pada saat yang bersamaan, pemahaman akan realitas yang dianggap objektif pun terbentuk. Pada akhirnya, melalui proses eksternalisasi dan objektifasi, individu dibentuk sebagai produk sosial. Sehingga dapat dikatakan, tiap

individu memiliki pengetahuan dan identitas sosial sesuai dengan peran institusional yang terbentuk atau yang diperankannya.

Dalam kehidupan masyarakat, adanya aturan-aturan dan hukum yang menjadi pedoman bagi institusi sosial adalah merupakan produk manusia untuk melestarikan keteraturan sosial. Sehingga meskipun peraturan dan hukum itu terkesan mengikat dan mengekang, tidak menutup adanya kemungkinan terjadi pelanggaran sosial. Hal itu dikarenakan ketidakmampuan individu untuk menyesuaikan dengan aturan yang digunakan untuk memelihara ketertiban sosial. Dalam proses eksternalisasi bagi masyarakat yang mengedepankan ketertiban sosial individu berusaha sekeras mungkin untuk menyesuaikan diri dengan peranan-peranan sosial yang sudah dilembagakan.

Masyarakat dalam pandangan Berger & Luckmann adalah sebuah kenyataan objektif yang didalamnya terdapat *proses pelembagaan* yang dibangun diatas pembiasaan (*habitualisation*), dimana terdapat tindakan yang selalu diulang-ulang sehngga kelihatan polanya dan terus direproduksi sebagai tindakan yang dipahaminya. Jika habitualisasi ini telah berlangsung maka terjadilah pengendapan dan tradisi. Keseluruhan pengalaman manusia tersimpan dalam kesadaran, mengendap dan akhirnya dapat memahami dirinya dan tindakannya didalam konteks sosial kehidupannya dan melalui proses pentradisian. Akhirnya pengalaman yang terendap dalam tradisi diwariskan kepada generasi penerusnya. Proses transformasi pengalaman ini salah satu medianya adalah menggunakan bahasa.

Menurut Berger dan Luckmann , realitas sosial tidak berdiri sendiri melainkan dengan kehadiran individu, baik di dalam maupun di luar realitas tersebut. Realitas sosial tersebut memiliki makna ketika realitas sosial tersebut dikonstruksi dan dimaknakan secara subjektif oleh individu lain sehingga memantapkan realitas itu secara objektif. Individu mengkonstruksi realitas sosial dan merekonstruksinyadalam dunia realitas, memantapkan realitas itu berdasarkan subjektifitas individu lain dalam institusi sosialnya.

Lebih lanjut Berger dan Luckmann mengatakan bahwa institusi masyarakat tercipta dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia. Meskipun masyarakat dan institusi sosial terlihat nyata secara objektif, pada kenyataanya semua dibangun dalam definisi subjketif melalui proses interaksi. Objektifitas baru bisa terjadi melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki definisi subjektif yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi manusia menciptakan dunia dalam makna simbolik yang universal, yaitu pandangan hidupnya yang menyeluruh, yang memberi legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupannya.

Institusionalisasi muncul bersamaan dengan munculnya tipifikasi (*typification* : proses menggolongkan sesuatu menjadi tipe-tipe tertentu) oleh orang-orang tertentu yang disebut sebagai aktor. Tipifikasi inilah yang disebut institusi. Tipifikasi ini selalu dibagi oleh sesama anggota kelompok sosial.

Tiap institusi ini memilih mekanisme kontrolnya masing-masing. Mekanisme kontrol ini sering dilengkapi dengan sanksi. Tiap anggota wajib untuk meraih penghargaan sosial bila menaati realitas dalam institusinya atau menanggung resiko mendapat konsekuensi hukuman bila menyimpang dari kontrol yang ada.

Institusionalisasi,
secara *manifest,* mengikutsertakan sejumlah orang, di mana setiap orang bertanggung jawab atas "pengkonstruksian dunia"-nya karena merekalah yang membentuk dunia tersebut. Mereka memahami dunia yang sebenarnya mereka bentuk sendiri.

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa pemahaman individu terhadap dunia sekitarnya dan bagaimana perilaku individu yang dianggap sesuai dengan harapan masyarakatnya merupakan sebuah proses dialektis yang terjadi terus menerus diantara mereka. Selain itu, mereka tidak hanya hidup dalam dunia yang sama, masing-masing dari mereka juga berpartisipasi dalam keberadaan pihak lain (Bungin, 2001 : 19-20). Baru setelah mencapai taraf internalisasi semacam ini, individu menjadi anggota masyarakat.

E. Landasan Konseptual

1. Komunikasi Organisasi

Istilah "organisasi" dalam bahasa Indonesia atau *organization* dalam bahasa Inggris bersumber pada perkataan Latin *organization* yang berasal dari kata kerja bahasa Latin pula, *organizare*, yang berarti *to*

form as or into a whole consisting of interdependent or coordinated parts (membentuk sebagai atau menjadi keseluruhan dari bagian-bagian yang saling bergantung atau terkoordinasi). Jadi, secara harfiah organisasi itu berarti paduan dari bagian-bagian yang satu sama lainnya saling bergantung. Di antara para ahli ada yang menyebut paduan itu system, ada juga menamakannya sarana, dan lain-lain (Onong Uchjana Effendy, 1996 :114).

Beberapa teori tentang organisasi yang dikemukakan oleh R. Wayne Pace & Don F. Faules dalam bukunya yang diterjemahkan oleh Deddy Mulyana dan kawan kawan, ada tiga teori yang menyangkut organisasi.

Teori Struktural Klasik yang mengatakan ada dua bentuk organisasi yaitu: organisasi sosial dan organisasi formal. Organisasi Sosial adalah Istilah *organisasi sosial* merujuk kepada pola interaksi sosial (frekuensi dan lamanya kontak antara orang-orang; kecenderungan mengawali kontak; arah pengaruh orang-orang; derajat kerjasama; perasaan tertarik, hormat, dan permusuhan; dan perbedaan status) dan regularitas yang teramati dan perilaku sosial orang-orang yang disebabkan oleh situasi sosial mereka alih-alih oleh karakteristik fisiologis atau psikologis mereka sebagai individu (R. Wayne Pace-Don F. Faules, 2001: 41). Sedangkan organisasi formal adalah bila pencapaian suatu tujuan tertentu memerlukan tujuan bersama. Suatu organisasi dirancang untuk mengkoordinasikan kegiatan individu dan untuk

memberikan rangsangan kepada orang-orang lainnya untuk mereka (R. Wayne Pace-Don F. Faules, 2001: 44).

Teori Transisional yang dibagi lima kategori, yaitu tentang Teori Perilaku, Teori Hubungan Manusiawi Elthon Mayo, Teori Fusi dan Argyis, Teori Peniti Penyambung Likert, Teori Sistem. Teori Perilaku atau yang lebih dikenal dengan Teori Penerimaan Kewenangan yakni kewenangan yang berasal dari tingkat atas organisasi sebenarnya merupakan kewenangan nominal. Kewenangan menjadi nyata apabila diterima. Namun, Barnard menunjukkan bahwa banyak pesan tidak dapat dianalisis, dinilai dan diterima, atau ditolak dengan sengaja. Tetapi kebanyakan arahan, perintah, dan pesan persuasif termasuk ke dalam *zona acuh-tak-acuh (zone of indifference)* seseorang (R. Wayne Pace – Don F. Faules, 2001: 57). Sedangkan Teori Hubungan Manusiawi Elton Mayo yang meneliti di kompleks Hawthorne yang dimiliki Wetern Electric Company dan penelitian ini sering disebut Efek Hawthorne (The Hawthorne Effect): (1) Perhatian terhadap orang-orang boleh jadi mengubah sikap dan perilaku mereka. (2) Moral dan produktivitas dapat meningkatkan apabila para pegawai mempunyai kesempatan untuk berinteraksi satu sama lainnya (R. Wayne Pace-Don F. Faules, 2001: 59-60) Teori Fusi Bakke mengatakan suatu proses fusi. Ia (Bakke: 1950) mengatakan bahwa organisasi, hingga suatu tahap tertentu, mempengaruhi individu, sementara pada saat yang sama individu pun mempengaruhi organisasi. Hasilnya adalah suatu organisasi yang dipersonalisasikan oleh setiap individu pegawai dan individu-individu yang

disosialisasikan oleh organisasi. Kemudian Argyris (1957) menyempurnakan teori tersebut, ia berpendapat bahwa ada suatu ketidaksesuaian yang mendasar antara kebutuhan pegawai yang matang dengan persyaratan formal organisasi (R. Wayne Pace-Don F. Faules, 2001: 61-62). Teori Peniti Penyambung Likert (*the linking pin model*) yang digagas oleh Rensis Likert dari Universitas Michigan menggambarkan model itu sebagai struktur organisasi. Konsep peniti penyambung berkaitan dengan kelompok-kelompok yang tumpang tindih. Setiap penyelia merupakan anggota dari dua kelompok: sebagai pemimpin unit yang lebih rendah dan anggota unit yang lebih tinggi. Penyelia berfungsi sebagai peniti penyambung, mengikat kelompok kerja yang satu dengan yang lainnya pada tingkat berikutnya. Struktur peniti penyambung menunjukkan hubungan antarkelompok alih-alih hubungan antarpribadi. Organisasi dengan struktur peniti penyambung menggalakkan orientasi ke atas daripada orientasi ke bawah. Komunikasi, pengaruh pengawasan, dan pencapaian tujuan diarah-kan ke atas dalam organisasi (R. Wayne Pace-Don F. Faules, 2001: 62). Teori Sistem yang digagas Scott (1966) “satu-satunya cara yang bermakna untuk mempelajari organisasi …adalah sebagai suatu sis-tem” (R. Wayne Pace – Don F. Faules, 2001: 63). Teori Sistem Sosial Katz dan Kahn mengatakan “Komunikasi sebagai suatu proses penghubung akan mempunyai arti khusus bila kita menerima pendapat Katz dan Kahn bahwa struktur sosial berbeda dengan struktur mekasnis dan struktur biologis.

Teori Mutakhir, di antaranya dikemukakan oleh (Clark, 1985; Geertz,1973; Schwartz & Ogilvy, 1979). Ada beberapa hal yang menjadi ciri dari teori mutakhir ini, antara lain (1) Organisasi dipandang lebih rumit, dan usaha-usaha untuk mereduksi organisasi menjadi unsur-unsur dan proses-proses yang sederhana dipertanyakan. (2) Gagasan mengenai suatu keteraturan hukum alamiah dan hukum sosial diganti dengan gagasan mengenai banyak perangkat keteraturan dan interaksi di antara keteraturan-keteraturan tersebut. (3) Organisasi dipandang kurang menyerupai istilah mesin dan lebih mirip metafora holograf untuk menemukan dinamika organisasi yang rumit. (4) Organisasi dan keadaan masa depannya dipandang lebih sulit diperkirakan dan dikendalikan dibandingkan dengan yang dinyatakan model-model teoritis terlebih dahulu. (5) Perilaku organisasi lebih cocok digambarkan dengan model sebab akibat yang rumit (*complex causal model*) daripada model yang menekankan pada hubungan sebab-akibat yang sederhana. (6) Pencarian pengetahuan mendasar yang dapat digeneralisasikan sebagai kebenaran menghasilkan gagasan bahwa suatu perspektif khusus memiliki cabang pengetahuan dan kebenarannya sendiri. Pencarian sejumlah teori utama yang luas cakupannya, yang dapat menangani kerumitan organisasi, dipandang dengan cara lebih skeptis (R. Wayne Pace-Don F. Faules, 2001: 76-77).

Sebuah organisasi terdiri dari orang-orang dalam berbagai jabatan. Ketika orang-orang dalam jabatan itu mulai berkomunikasi satu dengan yang lainnya, berkembanglah keteraturan dalam kontak dan “siapa

yang berbicara kepada siapa". Lokasi setiap individu dalam pola dan jaringan yang terjadi memberi peranan pada orang tersebut.

Dalam menganalisis jaringan komunikasi organisasi Persatuan Islam, penulis memulai dari suatu konsep dasar yang merupakan suatu landasan teori dalam melakukan analisanya.

2. Paham Keagamaan Persatuan Islam

Paham keagamaan yang dianut dan dikembangkan di *jamiyyah* (organisasi) memberi nuansa baru bagi perkembangan paham keagamaan di Indonesia. Keunikan pemahaman keagamaan tersebut merupakan salah satu wujud dari dinamika sejarah keagamaan antara "Islam Ideal" dengan "Islam Sejarah" (1982: 12) atau dinamika sosial kemasyarakatan antara "tradisi besar" dengan "tradisi kecil" (meminjam istilah Robert Redfield, 1964). Paham keagamaan Persis, dengan demikian dapat dibahas berdasarkan analisis historis dan sosiologis.

Secara historis, waktu kedatangan Islam ke Indonesia tidak dapat ditentukan secara pasti. Para sejarawan menentukan kehidupan sosial masyarakat Islam berdasarkan artefak-artefak yang ditemukan dalam rentang sejarah (Taufik Abdullah, 1981: 23), misalnya, menyatakan bahwa masyarakat Islam membentuk keluarga-keluarga ketika ditemukan kuburan, masyarakat Islam membentuk komunitas-komunitas ketika ditemukan reruntuhan masjid, dan masyarakat Islam membentuk kekuatan politik ketika ditemukan reruntuhan keraton. Oleh karena itu,

kedatangan Islam sebagai ajaran senantiasa diperdebatkan. Sebagian ahli mengatakan Islam telah datang ke Indonesia sejak abad ke-7, namun dalam bentuk keyakinan. Pada abad ke-13 Islam mulai muncul sebagai ajaran sosial.

Terlepas dari perdebatan itu, yang jelas kedatangan ajaran Islam ke Indonesia tidak memasuki situasi sosial budaya yang hampa sama sekali dari nilai-nilai sebelumnya. Masyarakat Indonesia telah mendapatkan bimbingan kosmis dari ajaran Budha, Hindu, dan "ajaran asli" (Daniel S Lev, 1982: 4; Rahmat Subagja, 1983: 5). Fakta sejarah menunjukkan bahwa bangsa Indonesia mula-mula menganut kepercayaan *animisme* dan *dinamisme*. Kemudian datang agama Hindu dan Budha yang mentolelir kepercayaan tersebut, bahkan menyerapnya menjadi bagian dari dirinya. Hal itu mengakibatkan sisa-sisa animism tampak jelas dalam praktek agama Hindu dan Budha di Indonesia. Sehingga, ketika Islam dating, Islam menghadapi kondisi yang tidak jauh berbeda dengan keasliannya dalam hal kepercayaan. Pola keagamaan yang dominan pada waktu itu merupakan campuran antara animisme dan mistisisme (Madjid, 1996: 1).

Ajaran agama Islam hanya dapat diterima oleh kalangan penguasa sepanjang tidak mengganggu stabilitas kekuasaan mereka, dan diterima masyarakat umum selama selaras dengan pola kepercayaan asli dan praktik ibadah mereka dalam suasana animism dan mistisisme. Oleh karena itu, ajaran Islam yang hidup dan berkembang pada awal kedatangannya di negeri ini mencerminkan wataknya yang sinkretis.

Selain itu, ajaran Islam yang berkembang di daerah Melayu dibawa para pedagang Gujarat, sehingga ajaran Islam yang diperkenalkan mereka telah mengalami campur baur dengan agama Hindu yang tumbuh subur di tempat asal mereka. Ajaran agama Hindu telah memberikan bentuk dan corak mistik kepada ajaran Islam. Islam versi Gujarat ini mendapat sambutan bangsa Indonesia karena kondusif sesuai dengan kepercayaan mereka sebelumnya. Ketika ajaran Islam diperkenalkan, ajaran Islam dituntut untuk melakukan kompromi dengan agama dan kepercayaan terdahulu.

Pada tahap awal ini, persyaratan untuk mengikuti ajaran Islam tidak berat, mereka cukup memberi pengakuan sebagai pengikut ajaran Islam sepanjang tidak bertentangan dengan kepercayaan yang dianut mereka. Sebagaimana akan tampak dalam perkembangan sejarah berikutnya, sikap toleran dari pihak Islam itu bersifat sementara. Perubahan sikap demikian terjadi ketika muncul fase baru perkembangan Islam di Indonesia, yang dikenal dengan fase perluasan ‘ekspansi’.

Kondisi keagamaan umat Islam Indonesia pada saat itu tidak lebih menguntungkan dari saudara-saudara dari berbagai daerah Islam lainnya. Sebagian umat Islam Indonesia, menyadari bahwa kemusliman mereka hanya sekedar namanya saja. Sekalipun mereka memiliki pengetahuan tentang Islam ideal, namun berkaitan dengan faktor historis dan sosiologis, sikap dan tindakan keberagamaan mereka bercampur dengan kepercayaan yang mereka terima dari nenek

moyangnya. Sebagian di antara mereka ada menjalankan syariat Islam sampai batas-batas tertentu. Mereka diliputi sikap taklid buta dan fanatik mazhab. Di kalangan mereka banyak tersebar perbuatan bid'ah, takhayul, dan hal-hal lain yang mereka anggap ajaran agama padahal bukan (Achjad, 1981: 6).

Dalam sistem adat, Islam diterima sejauh ia mampu hidup berdampingan dengan adat dan memberikan dukungan religius bagi banyak praktek yang tidak Islami. Seperti, perayaan maulid nabi dianggap tidak bertentangan. Di banyak tempat dirayakan selametan yang memiliki khas animisme yang didukung dengan cara memasukkan doa-doa Islam dan bacaan-bacaan dari teks agama. Zakat fitrah dengan beras, sejak awal sudah popular karena distribusinya orang miskin. Pernikahan, sunatan, proses penguburan dan yang lainnya yang kebanyakan isi dari upacara keagamaan itu adalah adat yang umum dalam upacara-upacara sebelum Islam datang ke Indonesia.

Fase berikutnya, Islam mulai berkembang. Tidak saja mengislamkan penduduk melainkan mendirikan lembaga-lembaga pendidikan dengan maksud memberikan pendalaman kepercayaan sehingga menghayati dan dapat mempraktekan ajaran Islam tersebut. Perkembangan itu berjalan terus yang kemudian mengubah bentuk Islam Indoneisa secara perlahan-lahan. Bid'ah yang berhubungan dengan peribadatan cenderung berubah secara perlahan-lahan. Islam ortodoks dengan segala bentuknya memperoleh tempat secara perlahan-lahan.

Kecenderungan seperti itu dapat dilihat di daerah yang lama di bawah pengaruh Islam seperti Aceh dan Sumatera.

Pemikiran keagamaan terus berkembang dengan semakin meningkatnya jumlah guru agama lulusan dari Mekkah dan Sumatera Barat. Kaum modernis Sumatera ini memainkan peranan penting dalam Pan-Islamisme yang berisi pandangan kaum modernis yang memusatkan perhatian pada reformasi keagamaan secara internal. Mereka menentang aspek-aspek mistik dan mazhab, seperti penentu terakhir dalam masalah perilaku manusia *qadla* dan *qadar*. Walapun, aktifitas golongan modernis ini mendapat tantangan dari para ulama tradisional yang menganggap paham golongan modernis melemahkan ajaran Islam (Achjad, 1981; Deliar Noer, 1982).

Hamka dalam Deliar Noer (1982: 64) mengatakan bahwa munculnya golongan Islam modern di Indonesia bersamaan dengan kebangkitan semangat nasional di kalangan bangsa Indonesia dan sekaligus merupakan sumbangan terhadap gerakan nasional pada tahun 1920-an dan 1930-an. Hal itu ditandai dengan munculnya Syarikat Islam pada tahun 1912 yang secara umum memberikan sumbangan pada ide-ide dasar golongan Islam modernis dan juga disebut sebagai wahana pertama bagi aspirasi politik nasional sampai tahun 20-an.

Kebangkitan Islam dalam segala bidang kehidupan umat Islam merupakan buah pikiran dari modernisasi ‘pembaharuan’ pemikiran dalam Islam. Sedangkan yang dimaksud dengan pembaharuan disini adalah

gerakan atau usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi lama untuk disesuaikan dengan dunia baru yang ditimbulkan oleh pengetahuan dan teknologi modern (Nasution, 1972: 2).

Di Barat, modernisasi mengandung pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi lama dan sebagainya agar semuanya dapat disesuakan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Paham ini kemudian memasuki dunia agama dengan tujuan untuk menyesuaikan ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern (Meyer, 1988: 10-61).

Kemodernan yang tumbuh dalam pemikiran keagamaan Islam pada prinsipnya adalah upaya untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Islam dengan perkembangan modern yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan filsafat. Dalam Islam dikenal adanya dua kelompok. Kelompok pertama, kelompok ajaran dasar yang bersifat mutlak serta tidak bisa diubah-ubah. Kelompok ini meliputi ajaran al-Quran dan al-Hadits khususnya, termasuk dalam kategori *qath'iy al-wurud* dan *qat'iy al-dalalah*, khusus hasil pemikiran ijtihad kaum muslimin di masa lampau.

Ajaran Islam yang termasuk kelompok pertama sama sekali tidak bisa diperbaharui, karena hal-hal yang bersifat prinsip dan dogmatis. Ajaran kelompok kedua, karena sifatnya tidak mutlak, tidak prinsipil, tetapi nisbi, ia memerlukan perubahan dan pembaharu.

Gerakan pembaharuan berupaya menyesuaikan ajaran-ajaran *ghair mahdhah* yang tidak terkait langsung antara persoalan *ibadah ta'abudi* dengan perkembangan modern yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan filsafat. Di sisi, gerakan pembaharuan merupakan gerakan pemurnian ajaran Islam khususnya dalam soal-soal teologi dan ibadah dari pengaruh bidah, takhayul, dan khurafat yang masih mempengaruhi teologi dan praktek ibadah umat Islam (Abdurrahman, 1987: 26).

F. Metodologi Penelitian

1. Paradigma Penelitian

Paradigma ibarat sebuah jendela tempat orang bertolak menjelajahi dunia dengan wawasannya. Sebagian orang menyatakan paradigma (*paradigm*) sebagai intelektual komitmen, yaitu suatu citra fundamental dari pokok permasalahan dari suatu ilmu (Salim, 2006). Namun secara umum menurut Salim (2006) paradigma dapat diartikan sebagai seperangkat kepercayaan atau keyakinan dasar yang menuntun sesorang dalam bertindak atau keyakinan dasar yang menuntun sesorang dalam bertindak dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Ihalauw (1985) paradigma menggariskan apa yang seharusnya dipelajari, pernyataan apa yang seharusnya dikemukakan, dan kaidah apa yang seharusnya diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperoleh (Salim, 2006).

Penelitian ini menggunakan paradigma konstruktivis yang bersifat interpretatif. Menurut

paradigma ini, realitas sosial yang diamati seseorang tidak dapat digeneralisasikan pada semua orang. Fenomena sosial dipahami sebagai realitas yang telah dikonstruksikan. Oleh karenanya konsentrasi analisis pada paradigma ini adalah menemukan bagaimana peristiwa atau realitas tersebut di konstruksi, dengan cara apa dikonstruksi atau dibentuk.

Paradigma konstruksionis memandang realitas kehidupan sosial bukanlah realitas yang natural, tetapi terbentuk dari hasil konstruksi. Karenanya, konsentrasi analisis pada paradigma konstruktivis adalah menemukan bagaimana peristiwa atau realitas tersebut dikonstruksi itu dibentuk.

Sesuai dengan asumsi ontologis yang ada dalam paradigma konstruktivisme, peneliti memperlakukan realitas sebagai konstruksi sosial kebenaran. Realitas juga dipandang sebagai sesuatu yang sifatnya relatif, yaitu sesuai dengan konteks spesifik yang dinilai relevan oleh aktor sosial. Secara epistimologis, ada interaksi antara peneliti dengan subjek yang diteliti. Sementara itu dari sisi aksiologis, peneliti memperlakukan nilai, etika, dan pilihan moral sebagai bagian integral dari penelitian. Peneliti merupakan fasilitator yang menjembatani keragaman subjektifitas pelaku sosial dalam rangka merekonstruksi realitas sosial.

2. Metode Penelitian

Metode penelitian ini menggunakan studi kasus sebagai sebuah pendekatan deskriptif kualitatif. Studi kasus disebut juga riwayat kasus adalah suatu metode penelitian yang sangat bermanfaat yang

menggabungan wawancara individu dan (kadang kala) kelompok dengan analsis rekaman dan observasi. Peneliti menggali informasi dari dokumen seperti profil organisasi, laporan tahunan, dokumen-dokumen jamiyyah (organisasi), bersama-sama dengan observasi langsung dan menggabungkannya dengan data hasil wawancara dengan informan. Tujuannya adalah untuk mendapatkan banyak perspektif tentang suatu organisasi, situasi, kejadian dan proses pada satu titik waktu atau suatu periode waktu. Metode studi kasus dapat digunakan untuk memahami proses penyebaran paham tertentu. Dalam ranah penelitian penyebaran metode ini dapat digunakan untuk menganalisis perubahan dalam pengembangan organisasi, proses internalisasi organisasi, dan proses penyebaran paham.

Dalam studi kasus, informan yang diwawancarai diminta untuk menceritakan riwayat pengalaman mereka, pengalaman yang dipilih adalah yang mewakili berbagai tindakan dalam organisasi yang sama atau perspektif yang berbeda dari situasi atau proses yang sama yang memungkinkan adanya kedalaman perspektif.

Pada saat analisis kasus tunggal selalu dilakukan sebelum analisis lintas kasus dilakukan. Penekananya pada perbedaan apa yang terjadi, mengapa dan apa dampaknya. Kesimpulan tertulis dilakukan setelah menyelasaikan studi kasus pada beberapa organisasi atau situasi dan sifat spekulatif.

Bognan dan Taylor memberikan pengertian tentang metodologi kualitatif sebagai prosedur

penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati. Pendekatan ini diarahkan pada latar dan individu tersebut secara holistik, tidak boleh mengisolasikan individu/organisasi ke dalam variable atau hipotesis, tetapi memandang perlu sebagai bagian dari suatu keutuhan (*Moleong,* 1993).

Garna (1999: 32) menyatakan penelitian kualitatif ditandai oleh tujuan penelitian yang berupaya memahami gejala-gejala yang tidak memerlukan kuantifikasi atau gejala-gejala tersebut tidak mungkin diukur secara tepat. Artinya penelitian ini lebih memfokuskan pada proses fenomena atau pola komunikasi dan bukan hasil komunikasi yang dilakukan oleh organisasi sosial keagamaan. Kemudian data-data kualitatif tersebut berusaha diinterpretasikan dengan rujukan, acuan, atau referensi-referensi secara ilmiah.

3. Sumber Data

Penentuan sumber data dengan menggunakan *purposive sampling* yang bertujuan untuk memperoleh informasi sebanyak mungkin. Sample seperti yang dikatakan Lincoln Guba (1985) ditekankan pada beberapa perbedaan yang spesifik sehingga akan memperoleh gambaran yang khas atau unik.

Selain itu juga penelitian ini menggunakan teknik "*snow ball*" sehingga data yang dikumpulkan semakin lengkap dan mendalam untuk melihat fenomena yang ada di lapangan. Sampel yang akan ditarik berdasarkan kategori-kategori ini, diantaranya:

1. Pimpinan Jam'iyyah (PW-PW yang dibentuk pasca Muktamar XIV) Persatuan Islam.

2. Muballigh/Da'i Persatuan Islam.
3. Anggota Persatuan Islam.
4. Simpatisan Persatuan Islam.
5. Masyarakat/ahli/pemerhati masalah keagamaan

Ditambah dengan hasil wawancara dengan informan atau narasumber.

Peneliti melakukan aktivitas dalam upaya pengumpulan data tersebut dengan mengacu pada aktivitas yang disarankan Creswell, yang disebutnya sebagai *"A Data Collection Circle"* (Craswell, 1998: 109). Peneliti melakukan semua tahap yang disarankan Creswell sebab aktivitas-aktivitas tersebut saling berkaitan satu sama lainnya. Peneliti memulainya dengan menentukan tempat atau individu, proses mencari untuk mendapatkan akses untuk berhubungan dengan informan, strategi penentuan pemilihan informan, pengumpulan data, lalu merekamnya, memilah data atau informasi, dan menyimpannya, begitu seterusnya sampai diperoleh hasil yang memadai.

4. Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data penulis menggunakan teknik terten-tu, yaitu: (1) Observasi (2) Wawancara mendalam (*indepth interview*); (3) Analisis dokumen. Teknik pengumpulan datanya dilakukan melalui beberapa tahap.

a. Tahap Pra-survei

Dimaksudkan untuk mengidentifikasi dan melakukan pengenalan secara lebih dekat dengan

sumber data, segala macam tingkah laku dari sasaran penelitian diamati secara seksama dan teliti dengan menggunakan lembar observasi. Metode observasi adalah metode ilmiah untuk mengumpulkan data dalam bentuk pengamatan, pencatatan secara sistematis terhadap fenomena-fenomena yang sedang diteliti, agar data akurat peneliti melakukan pengamatan berperan serta, di samping sebagai pengamat yang mengamati secara rinci terhadap obyek penelitian. Wawancara secara bebas berkaitan dengan fokus penelitian dilakukan. Ini dimaksudkan untuk menjaring orang-orang yang dapat dijadikan informan, penentuan informan ini disesuaikan dengan kategori-kategori yang sudah ditentukan meskipun demikian tetap bersifat fleksibel artinya tergantung situasi dan kondisi di lapangan secara menyeluruh.

b. Tahap Eksplorasi

Pada tahap ini sudah dimulai dilakukan pengumpulan data penelitian sebenarnya. Eksplorasi dilakukan dengan cara wawancara mendalam (*indepth interview*) dengan disertai daftar pertanyaan terstruktur. Meskipun demikian observasi masih terus dilakukan tetapi fokus pada wawancara mendalam dengan sejumlah informan secara mendetail. Teknik *snow ball* "Bola Salju" dilakukan secara berantai antara satu informan dengan informan lainnya.

c. Tahap *Member Check*

Untuk mengecek kebenaran isi kesimpulan dari hasil wawancara yang sudah pada tahap eksplorasi dilakukan atau pun ada informasi-informasi tambahan

(seperti analisis dokumen/pustaka). *Member check* adalah suatu metode dimana jika semua data yang sudah terkumpul pada tahap eksplorasi, selanjutnya disusun laporan/kesimpulannya pada setiap akhir wawancara untuk masing-masing informan. Dengan metode ini informasi yang didapat dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

4. Analisis Data

Analisis data adalah kegiatan mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi tanda/kode, dan mengkategorikan data sehingga dapat ditemukan dan dirumuskan hipotesis kerja berdasarkan data yang diperoleh.

Neong Muhadjir menyatakan bahwa analisis data merupakan upaya mancari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi, wawancara dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang kasus yang diteliti dan menyajikannya sebagai temuan bagi orang lain.

Terdapat tiga jalur analisis data kualitatif, yaitu reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan (Miles dan Huberman, 1992). Reduksi data adalah proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari data-data tertulis di lapangan. Proses ini berlangsung terus menerus selama penelitian berlangsung, bahkan sebelum data-data terkumpul sebagaimana terlihat dari kerangka konsep penelitian, permasalahan studi dan pendekatan pengumpulan data yang dipilih peneliti.

Reduksi data meliputi: (1) meringkas data (2) mengkode (3) menelusur tema (4) membuat gugus-gugus. Reduksi data merupakan bentuk analisis yang menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, membuang yang tidak perlu, dan mengorganisir data dengan cara sedemikian rupa sehingga kesimpulan akhir dapat diambil. Reduksi tidak perlu diartikan sebagai kuantifikasi data, cara reduksi data.

Upaya penarikan kesimpulan dilakukan peneliti secara terus menerus selama berada di lapangan, dari permulaan pengumpulan data, peneliti kualitatif mulai mencari benda-benda, mencatat keteraturan pola-pola (dalam catatan teori), penjelasan-penjelasan, konfigurasi-konfigurasi yang mungkin, alur sebab akibat, dan proporsisi. Kesimpulan ini ditangani secara longgar, tetap terbuka dan skeptis, tetapi kesimpulan sudah disediakan. Mula-mula masih belum jelas, namun kemudian meningkat menjadi lebih rinci dan mengakar dengan kokoh

Kesimpulan-kesimpulan itu diverifikasi selama penelitian berlangsung, dengan cara: (1) memikir ulang selama penulisan (2) tinjauan ulang catatan lapangan (3) tinjauan kembali dan tukar fikiran antar teman sejawat untuk mengembangkan kesepakatan intersubjektif (4) upaya-upaya yang luas untuk menempatkan salinan suatu temuan dalam seperangkat data yang lain.

Daftar Pustaka

Bowers, John W & Bradac, James J. 1982. *Issues in Communication Theory: A Metatheoretical Analysis.*

Davis, Keith., John W. Newstrom. 1996. *Perilaku dalam Organisasi*, Penerjemah: Agus Darma. Jakarta: Erlangga.

Effendy, Onong Uchjana. 1996. *Sistem Informasi Manajemen*, cet. IV. Bandung: Mandar Maju.

_____. 2000. *Ilmu, Teori dan Filsafat Komunikasi*, Cetakan Kedua. Bandung: Citra Aditya Bakti.

_____. 2000. *Ilmu, Teori dan Filsafat Komunikasi*, cet II, Bandung: Penerbit Citra Aditya Bakti,

_____. Ilmu Komunikasi Teori dan Praktek,cet 14 2001, Penerbit PT Remaja Rosdakarya, Bandung

Fiederspiel, Howard M. 1970. *Persatuan Islam; Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia.* New York, Cornell University,

_____. *Labirin Idiologi Muslim, Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957).*

Fisher, B. Aubrey. 1996.*Teori-teori Komunikasi,* terj. Soejono Trimo MLS. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Gibson, James L., *Organisasi: Perilaku, Struktur, Proses*, alih bahasa Jarkasih. Jakarta: Erlangga.

Goldhaber, Gerald M (1990). *Organizational Communication,* 5th Edition, Dubuque/USA: Wm C. Brown Publishers.

Hasibuan., Malayu S.P. 2003. *Organisasi dan Motivasi Dasar Peningkatan Produktivitas,* cet. Keempat. Jakarta: Bumi Aksara.

Jogiyanto. 2001. *Analisis & Desain Sistem Informasi: Pendekatan Terstruktur Teori dan Praktek Aplikasi Bisnis.* Edisi Kedua, Cet II, Yogyakarta: Penerbit ANDI.

Liliweri, Alo. 2001. *Gatra-gatra Komunikasi Antarbudaya,* cet. Pertama. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 1997. *Sosiologi Organisasi,* cet I. Bandung: Citra Adiya Bakti.

Littlejohn, Stephen W. 1996. *Theories of Human Communication,* Fifth Edition. USA: Wadsworth Publishing Company.

Mansur Suryanegara, Ahmad. 2009. *Api Sejarah*. Cetakan I, Juli. Bandung: Salamandani Pustaka.

Mulyana, Deddy. 2001. *Komunikasi Antarbudaya Panduan Berkomunikasi dengan Orang-orang Berbeda Budaya,* cet. Keenam. Bandung: Remaja Rodakarya.

_____. 2001. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar,* cet II. Bandung: Remaja Rodakarya.

_____. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* cetk kedua. Bandung: Penerbit Remaja Rodakarya.

Moleong, Lexy J. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* cet kesebelas. Bandung: Remaja Rosdakarya,.

Noer, Deliar. 1980. *Gerakan Modern Islam di Indonesia,* cet. 1. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Pace, R. Wayne., & Don F. Faules, 2001 editor Deddy Mulyana. *Komunikasi Organisasi-Strategi*

Meningkatkan Kinerja Perusahaan, cet. III. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Panuju, Redi. 1997. *Sistem Komunikasi Indonesia*, cet I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 2001. *Komunikasi Organisasi dari Konseptual-Teoritis ke Empirik,*cet pertama. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Robbins, Stephen P. 1995. *Teori Organisasi: Struktur, Desain dan Aplikasi* (alih bahasa Jusuf Udaya), cet II. Jakarta: Penerbit Arcan.

_____. 1996. *Perilaku Organisasi: Konsep, Kontroversi, Aplikasi* (alih bahasa Handyana Pujatmaka). Jakarta: Prenhallindo.

Salim, Agus. 2001. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial (Pemikiran Norman K. Denzin dan Egon Guba dan Penerapannya)*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Salim, Agus. 2006. *Bangunan Teori: Metodologi Penelitian untuk Bidang Sosial, Psikologi dan Pendidika.* Edisi Kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sambas, Syukriadi. 2003. *Memimpin dengan Hati yang Selesai* dalam Agus Ahmad Safe'i (ed.). Bandung: Pustaka Setia.

Sendjaja, Sasa D, dkk. 1993. *Pengantar Komunikasi: Pengantar Pokok IKOM 4130*. Jakarta: Penerbit Universitas Terbuka.

Siagian, Sondang P. 1995. *Organisasi, Kepemimpinan dan Perilaku Administrasi*. Jakarta: Gunung Agung.

_____. 2001. *Sistem Informasi Manajemen*, cet II. Jakarta: Bumi Aksara,

Suhendi, Hendi. 2003. *Solidaritas Sosial Keagamaan Jamaah Persatuan Islam*, Disertasi BKU Ilmu Sosiologi Universitas Padjadjaran.

Simatupang, Togar M. 1995. *Pemodelan Sistem,* cet I. Klaten: Penerbit Nindita.

Sumardi, Mulyanto. 1982. *Metodologi Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran,* cetakan pertama. Jakarta: Sinar Harapan.

Wildan, Dadan. 1997. *Yang Da'i Yang Politikus: Hayat dan Perjuangan Lima Tokoh Persis,* cetakan pertama. Bandung: Remaja Rosdakarya.

_____. 2000. *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia-Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam,* cet. pertama. Bandung: Persis Press.

Winardi. 1996. *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem,* cet IV, Bandung: Mandar Maju.

_____. 1981. *Pengambilan Keputusan dalam Bidang Manajemen "Decision Making"*. Bandung: Sinar Baru.

_____. 2003. *Teori Organisasi dan Pengorganisasian*, cet pertama. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

_____. 1993. *Manajemen Perilaku Organisasi*. Bandung: Citra Aditya Bakti.

Wursanto, Ig. 2003. *Dasar-dasar Ilmu Organisasi.* Yogyakarta: Andi.

DIALEKTIKA KOMUNIKASI ISLAM DAN BUDAYA SUNDA
Studi pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh di Kabupaten Garut, Provinsi Jawa Barat

Dr. Ujang Saefullah

A. Pendahuluan

Masyarakat Kampung Dukuh adalah masyarakat yang masih sangat tradisional, hal ini tampak pada pola hidup mereka sehari-hari. Mulai dari pola pergaulan, pola makan, pola mata pencaharian pola kepemimpinan sampai kepada model bangunan rumahmereka. Pola pergaulan masyarakat Kampung Dukuh masih sangat kental dengan tradisi gotong royong, saling tolong menolong dan saling menghormati antar sesama. Yang masih muda senantiasa menghormati yang lebih tua, yang tua menyayangi yang lebih muda. Begitu pula suasana gotong royong pada masyarakat Kampung Dukuh masih terus dilestarikan. Kemudian pola makan masyarakat Kampung Dukuh masih sangat tradisional. Cara masak masih menggunakan *hawu* (tungku tempat masak terbuat dari tanah liat) dan *suluh* (kayu bakar). Prkakas makan terdiri atas piring terbuat dari batok kelapa, dan gelas terbuat dari bambu. Akan tetapi saat ini

sebagian kecil sudah ada yang menggunakan piring dan gelas dari kaca.

Model bangunan rumahn mereka sangat asri dan mempertahan model yang diwariskan secara turun menurun, yakni rumah panggung dari bambu yang beratap injuk. Bangunan tersebut sangat unik dan khas yang terletak di sebuah perkampungan yang jauh dari keramaian kota. Sementara pola kepemimpinan di kampung itu menerapkan sistem dinasti atau keturunan. Artinya seorang Ketua Adat (*Kuncen*) harus berasal dari keturunan Embah Dukuh. Ketua Adat sekarang bernama Mama Uluk keturunan Embah Dukuh yang keempatbelas. Bila tidak ada keturunan dari Embah Dukuh, baru boleh dari keluarga lain yang dianggap layak memegang tampuk kepemimpinan Kampung Dukuh.

Kampung Dukuh merupakan sebuah kampung yang terletak di Desa Cijambe, Kecamatan Cikelet, Kabupaten Garut. Jarak Kampung Dukuh ke Kecamatan Cikelet kurang lebih sembilan kilometer, sedangkan dari pusat kota ralatif sangat jauh kurang lebih 101 kilometer.[1] Kampung Dukuh merupakan kampung adat yang masih kental menganut kepercayaan terhadap leluhur, tetapi juga memegang tradisi ke-Islaman yang sangat kuat. Kepercayaan terhadap leluhur yang dimaksud adalah nasihat-nasihat dan pantangan-pantangan yang boleh dan larangan untuk dilakukan. Nasihat nenek moyang mereka adalah nasihat dari Embah Dukuh kepada generasi berikutnya, kudu hirup rukun, damai dan tentram, serta harus amanah jadi

1 www.hotelgarut.net/201302/Kampung-Adat-dukuh-cikelt.html

pemimpin. Kemudian Embah Dukuh juga melarang hidup mewah, sombong dan serakah, bahkan ada pantangan-pantangan yang tidak boleh dilakukan oleh masyarakat Kampung Dukuh, *ulah nyanghunjar ka kaler-makam* (jangan menjulurkan kaki ke arah makam), *ulah pipis nyanghareup ka makam* (jangan kencing menghadap ke arah makam), dan *ngaludah sambarangan* (meludah sembarangan).[2]

Walaupun masyarakat Adat Kampung Dukuh sangat kental memegang tradisi nenek moyangnya, tetapi mereka juga sangat taat menjalankan syariat agamanya, dalam hal ini ajaran Islam. Tradisi keislaman mereka sangat kental. Fenomena tersebut tampak ketika datang panggilan shalat lima waktu: dhuhur, ashar, magrib, isya, dan subuh, para orang tua dan anak-anak ramai mengikuti shalat berjamaah. Setelah shalat berjamaah dhuhur, magrib dan subuh, anak-anak langsung mengikuti pengajian yang dibimbing oleh ustadz dan ustadzah setempat. Kemudian dilaksanakan pengajian rutin kaum ibu setiap hari Selasa dan hari Jumat sore. Sementara pengajian bapak-bapak dilaksanakan pada setiap menjelang shalat jumat. Ada juga pengajian setiap hari Jumat di rumah Mama Uluk (ketua adat) dengan mendawamkan membaca *shalawatan kamilah*. Sebagaimana yang diungkapkan Abdul Hakim, bahwa:

> Alhamdulillah masyarakat *di dieu mah* (Kampung Dukuh) anak-anaknya rame mengikuti pengajian al-Qur'an setiap hari dalam tiga waktu yaitu bada shalat dhuhur, maghrib dan bada shalat subuh. Mereka dibimbing oleh para ustazd dan ustadzah setempat. Bahkan untuk ibu-ibu

2 Wawancara tanggal 14 Mei 2013.

juga diadakan setiap hari selasa dan jumat, untuk mendengarkan nasihat mama dan membaca shalawat. Khusus untuk hari Jumat selalu di rumah Mama Uluk (*Kuncen*) dengan membaca shalawat kamilah dan doa-doa. Kemudian untuk pengajian bapak-bapaknya dilaksanakan menjelang shalat jumat, biasanya nasihat tentang ibadah dan akhlak (Wawancara, 15-05-2013).

Ketaatan dalam menjalankan syariat agama Islam, diduga kuat betapa besarnya pengaruh pendiri Kampung Dukuh yaitu Syekh K. H. Abdul Jalil menanamkan ajaran Islam kepada murid-muridnya. Islam yang diajarkan Abdul Jalil adalah beraliran madzhab Syafi'i yang menjelma menjadi faham *ahli sunnah waljamaah*. Abdul Jalil sebagai seorang ulama seperti halnya ulama-ulama lain di Nusantara mengajarkan ajaran Islam mulai cara membaca al-Qur'an dan memahami kandungannya, tauhid untuk mengenal Allah, cara beribadah, seperti: berwudhu, shalat, puasa, sampai kepada ajaran tasawuf. Ajaran itu membekas dari generasi ke generasi sampai sekarang, sehingga suasana keberagamaan masyarakat Kampung Dukuh tampak dalam kehidupan sehari-hari.

Demikian pula, masyarakat Kampung Dukuh masih sangat kuat mempertahankan bahasa dan seni Sunda. Bahasa yang digunakan sehari-hari adalah bahasa Sunda. Bahasa Sunda sebagai alat komunikasi masyarakat Kampung Dukuh yang digunakan dalam berbagai aktivitas sehari-hari, baik dalam pergaulan, pertemuan warga, pengajian anak-anak, ibu-ibu dan bapak-bapak, termasuk pada ritual-ritual keagamaan, pernikahan, kelahiran, kematian, dan lain-lain. Sedangkan seni Sunda yang dilestarikan masyarakat Kampung Dukuh adalah kesenian asli yang berasal

dari Kampung Dukuh sendiri, salah satunya adalah seni, "*Terbang Sejak*" dengan karakteristik yang unik dan menarik.

Uraian di atas, menunjukkan bahwa adat istiadat masyarakat Kampung Dukuh relatif masih sangat kuat melestarikan budaya asli yang diwariskan oleh nenek moyangnya secara turun temurun dari generasi yang satu ke generasi berikutnya sampai saat ini. Sehingga fenomena tersebut menarik untuk diteliti. Masalah yang diangkat dalam penelitian ini ialah masalah bagaimana dialektika komunikasi, Islam dan Budaya Sunda pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh?

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis: (1) Dialektika Bahasa, Komunikasi dan Budaya Sunda pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh, (2) Dialektika Bahasa, Komunikasi dan Tradisi Islam pada Masyarakat Adat Kampung Dukuh, dan (3) Dialektika Tradisi Islam dan Budaya Sunda pada masyarakat Adat Kampung Dukuh?

B. Konsep Dasar Dialektika Komunikasi dan Budaya

Konsep dasar dialektika komunikasi dan budaya, dapat dibaca melalui tulisan Judit N. Martin dan Thomas K. Nakayama (2006), yang menjelaskan bahwa dialektika komunikasi dan budaya sesung-guhnya memberi suatu pemahaman bertingkat. Dengan demikian tidak ada bentuk dialektika tunggal yang sempurna secara epistemologis dalam kerumitan budaya. Martin dan Nakayama selanjutnya, mengata-kan bahwa perspektif dialektika terjadi saling tergan-

tung dalam interaksi antarbudaya (dalam, Toto Sugito, 2010: 22).

Selanjutnya Martin dan Nakayama (dalam Sugito, 2010: 23) memandang bahwa perspektif dialektika budaya dan komunikasi memiliki beberapa tingkatan, yaitu:

1. Dialektika individu-budaya (*cultural-individual dialectic*). Dialektika individu-individu tersebut dapat terjadi pada proses komunikasi antarbudaya. Komunikasi antarbudaya dari perspektif dialektika bersifat individu dan budaya;
2. Dialektika personal/sosial-kontekstual (*personal/social-contextual dialectic*). Perspektif dialektika ini melihat hubungan antara personal dan kontekstual dari komunikasi. Manusia berkomunikasi dengan cara tertentu dan dalam konteks tertentu pula;
3. Dialektika kesamaan-perbedaan (*differences-similarities dialectic*). Dialektika kesamaan dan perbedaan ini sangat essensial dalam memahami komunikasi antarbudaya. Kesamaan-perbedaan ini menjadi penting dalam memahami keberadaan kelompok budaya yang berbeda;
4. Dialektika dinamik-statik (*static-dynamic dialectic*). Perspektif dinamik-statik ini membantu untuk memahami dunia yang luas dan mengembangkan cara memahami antarbudaya itu sendiri;
5. Dialektika sekarang-masa lalu/masa depan-sejarah (*present-future/history-past dialectic*). Dialektika komunikasi antarbudaya berada di antara masa lalu, dan masa kini. Perspektif dialektika ini memberi gambaran tentang seharusnya ada

keseimbangan dalam memahami masa kini dan masa lalu;

6. Dialektika untung-rugi (*privilege-disadvantage dialectic*). Perspektif dialektika ini memberikan gambaran bahwa orang melakukan komunikasi pada bentuk-bentuk yang menguntungkan dirinya atau tidak. Tindakan komunikasi seperti itu sering terjadi di dalam dunia politik, posisi sosial dan kedudukan.

C. Etnografi Komunikasi

Etnografi komunikasi merupakan pengembangan dari etnografi bicara, yang dikemukakan oleh Dell Hymes pada tahun 1962 (Ibrahim, dalam Kiki Zakiah, 2008: 182). Pengkajian etnografi komunikasi ditujukan pada kajian peranan bahasa dalam perilaku komunikatif suatu masyarakat, yaitu mengenai cara-cara bagaimana bahasa dipergunakan dalam masyarakat yang berbeda-beda kebudayaannya.

Dengan demikian, etnografi komunikasi sebagai pendekatan terhadap sosiolinguistik bahasa, yaitu melihat penggunaan bahasa secara umum dihubungkan dengan nilai-nilai sosial dan kultural. Sehingga tujuan deskripsi etnografi adalah untuk memberikan pemahaman global mengenai pandangan dan nilai-nilai suatu masyarakat sebagai cara untuk menjelaskan sikap dan perilaku anggota-anggotanya (Abdul Syukur, dalam Engkus Kuswarno, 2008: 13). Dengan kata lain etnografi komunikasi menggabungkan penggunaan sosiologi (analisis

interaksional dan identitas peran) dengan antropologi (kebiasaan penggunaan bahasa dan filosofi yang melatarbelakangi) dalam konteks komunikasi, atau ketika bahasa itu dipertukarkan (Syukur, dalam Kuswarno, 2008: 13).

Dell Hymnes (dalam, Kuswarno, 2008: 14) menjelaskan ruang lingkup kajian etnografi komunikasi adalah sebagai berikut:

1. Pola dan fungsi komunikasi (*patterns and functions of communication*).
2. Hakekat dan definisi masyarakat tutur (*Inature and definition of speech*).
3. Cara-cara berkomunikasi (*means of communicating*).
4. Komponen-komponen kompetensi komunikatif (*components of communicative competence*);.
5. Hubungan bahasa dengan pandangan dunia dan organisasi sosial (*relationship of language to world view and social organization*).
6. Semesta dan ketidaksamaan linguistic dan sosial (*linguistic and social universals and inqualities*).

Dalam membahas ruang lingkup kajian, terlebih dahulu dipaparkan dua unsur dari etnografi komunikasi, yakni:

a. *Particularistik*, yaitu menjelaskan dan memahami perilaku komunikasi dalam kebudayaan tertentu. Sehingga sifat penjelasannya terbatas pada satu konteks tempat dan waktu tertentu.
b. *Generalizing*, yaitu memformulasikan konsep-konsep dan teori untuk kebutuhan pengembangan metateori global komunikasi antar manusia.

D. Islam dan Budaya Sunda

Islam adalah agama yang diturunkan oleh Allah Swt. kepada Rasul terakhir Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril untuk disampaikan kepada umatnya agar mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Lebih lanjut dalam *Ensiklopedia Islam* (1997: 246-247) dijelaskan bahwa Islam adalah agama samawi (langit) yang diturunkan oleh Allah Swt. yang ajaran-ajarannya terdapat dalam kitab suci al-Qur'an dan sunah dalam bentuk perintah-perintah, larangan-larangan, dan petunjuk-petunjuk untuk kebaikan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Sedangkan **budaya Sunda** atau kebudayaan Sunda merupakan manisfestasi gagasan dan pikiran serta kegiatan, baik yang abstrak maupun yang berbentuk bendawi, sekelompok manusia yang disebut atau menamakan dirinya sebagai orang Sunda (Ajip Rosyidi, 2004: 29). Orang Sunda adalah orang-orang yang tinggal terutama di wilayah barat pulau Jawa yang disebut sebagai Provinsi Jawa Barat (kecuali orang Jawa-Cirebon dan Jawa Banten yang terutama menghuni pantai utara Cirebon dan Banten, dan orang Melayu Betawi yang tinggal di Jakarta dan sekitarnya (Rosyidi, 2004: 29). Jadi wilayah Jawa Barat itu, menurut Edi Eka Jati (1984: 77) bahwa berdasarkan penemuan-penemuan benda-benda prasejarah yang tersebar dari pesisir utara (yang sekarang termasuk daerah Kabupaten Tangerang, Bekasi dan Karawang), kampung Muara dan Pasirangin (sekarang termasuk Kabupaten Bogor), Lembah Leles (Kabupaten Garut)

sampai ke Cipari (Kuningan), telah terdapat kehidupan bermasyarakat yang teratur. Berbagai alat sehari-hari, baik untuk keperluan hidup atau mencari nafkah maupun untuk keperluan upacara keagamaan, menjadi bukti yang menunjukkan bahwa sejak ribuan tahun wilayah tersebut telah dihuni oleh manusia yang telah mengenal kehidupan bermasyarakat yang terorganisasi. Itulah yang disebut orang-orang atau manusia-manusia Sunda.

Hubungan Islam dengan budaya Sunda berlangsung sejak ratusan bahkan ribuan tahun yang lalu. Menurut H. A. Hidayat (2008: 85), "Agama Islam masuk ke Tatar Sunda melalui tiga pelabuhan besar yaitu Cirebon, Jayakarta, dan Banten yang semuanya itu merupakan tiga pusat kekuasaan dan perdagangan di Jawa Barat waktu itu. Melalui ketiga pusat kekuasaan itu tiga kerajaan pedalaman di Tatar Sunda yaitu Pajajaran, Sumedang Larang, dan Galuh ditundukkan dan kemudian masyarakatnya dengan cepat beralih agama dari Hindu dan Budha ke Islam. Orang Sunda lebih gampang menyatu dengan Islam dibanding dengan orang Jawa karena agama Hindu-Budha orang Sunda sangat tipis. Bahkan, agama mereka yang sebenarnya adalah agama *Karuhun* yang gampang berintegrasi dan berasimilasi dengan Islam. Akhirnya, Islam menjadi identitas utama orang Sunda di samping kesundaan."

Secara teologis, keislaman orang Sunda sama saja dengan yang dianut oleh penduduk Nusantara. Islam yang datang ke sini dan yang akhirnya sangat dominan adalah Islam yang fiqihnya adalah Syafi'iyah, aqidahnya adalah Asy'ariyah, dan tasawufnya adalah

Sunni yang aneka ragam. Akan tetapi dari sudut pengembangan budaya, Islam yang diserap dan jadi agama masyarakat adalah Islam yang tidak atau kurang memberi dorongan bagi kemajuan kebudayaan. Kemudian secara sosiologis, masyarakat Sunda sudah dibangun sesuai dengan aspek tertentu dari sistem masyarakat Islam, dalam arti hubungan antara individu dan kegiatan masyarakat banyak berdasarkan prinsip Islam. Hal itu tercermin, misalnya, dalam pribahasa yang jadi filsafat Sunda, yaitu "*silih asah, silih asih* dan *silih asuh*" (H. A. Hidayat, 2008: 86).

E. KerangkaTeori

Paradigma yang dibangun dalam penelitian ini adalah Dialektika Komunikasi, Islam dan Budaya Sunda di Masyarakat Adat Kampung Dukuh Garut. Untuk membahas masalah tersebut dapat dijelaskan melalui teori etnografi dan teori relasional. Kedua teori tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut ini.

1. Teori Etnografi

Studi etnografi komunikasi adalah pengembangan dari antropologi linguistik yang dipahami dalam konteks komunikasi. Studi ini diperkenalkan pertama kali oleh Dell Hymespada tahun 1962, sebagai kritik terhadap ilmu linguistik yang terlalu memfokuskan diri pada fisik bahasa saja. Definisi etnografi komunikasi itu sendiri adalah pengkajian peranan bahasa dalam perilaku komunikatif suatu masyarakat, yaitu cara-cara bagaimana bahasa dipergunakan dalam masyarakat

yang berbeda-beda kebudayaannya (dalam, Kuswarno, 2008: 11).

Thomas R. Lindlof dan Bryan C. Taylor, dalam bukunya *Qualitative Communicatin Research Methods*, menyatakan *"Ethnography of communication (EOC) conceptualizes communication as a continous flow of information, rather than as segmented exchanges message".* (Lindlof & Taylor, 2002: 44). Dalam pernyataan tersebut, Lindlof dan Taylor menegaskan bahwa konsep komunikasi dalam etnografi komunikasi merupakan arus informasi yang berkesinambungan, bukan sekedar pertukaran pesan antar komponennya semata.

Jadi etnografi lazimnya bertujuan menguraikan suatu budaya secara menyeluruh, yakni semua aspek budaya, baik yang material seperti artefak budaya (alat-alat, pakaian, bangunan, dan sebagainya) dan yang bersifat abstrak, seperti pengalaman, kepercayaan, norma dan sistem nilai kelompok yang diteliti. Uraian tebal *(thick description*) merupakan ciri utama etnografi (Mulyana, 2003: 161).

2. Dialektika Relasional

Teori dialektika relasional menggambarkan hidup hubungan sebagai kemajuan dan pergerakan yang konstan. Orang-orang yang terlibat di dalam hubungan terus merasakan dorongan dan tarikan dari keinginan-keinginan yang bertolak belakang di dalam sebuah bagian hidup berhubungan. Pada dasarnya, orang menginginkan baik/maupun (*both/and*) dan bukannya hanya/atau (*either/or*) ketika membicarakan dua tujuan yang berlawanan. Ketika orang berkomunikasi

di dalam hubungan mereka, mereka berusaha untuk mendamaikan keinginan-keinginan yang saling bertolak belakang ini, tetapi mereka tidak pernah menghapuskan kebutuhan mereka akan kedua bagian yang saling bertolak belakang ini.[3] Asumsi dasar teori dialektika relasional, sebagai berikut:

1. Hubungan tidak bersifat linier. Asumsi ini berpendapat hubungan manusia terdiri atas fluktuasi yang terjadi di antara keinginan-keinginan yang kontradiktif.
2. Hidup berhubungan ditandai dengan adanya perubahan. Proses atau perubahan suatu hubungan merujuk pada pergerakan kuantitatif dan kualitatif sejalan dengan waktu dan kontraksi-kontraksi yang terjadi, di seputar mana suatu hubungan dikelola (Baxter dan Montgomery, 1996).
3. Kontradiksi merupakan fakta fundamental dalam hidup berhubungan. Kontradiksi atau ketegangan terjadi antara dua hal yang berlawanan tidak pernah hilang dan tidak pernah berhenti menciptakan ketegangan.
4. Komunikasi sangat penting dalam mengelola dan menegosiasikan kontradiksi-kontradiksi dalam hubungan. Dalam perspektif dialektika relasional, aktor-aktor sosial memberikan kahidupan melalui praktek-praktek komunikasi mereka kepada kontradiksi-kontradiksi yang mengelola hubungan mereka.[4]

3http://mysteriouxboyz90.blogspot.com/2010/08/teori-komunikasi-dialektika-relasional.html.

Elemen-elemen dasar dalam perspektif dialektis, yaitu:

1. Totalitas (*totality*), mengakui adanya saling ketergantungan antara orang-orang dalam sebuah hubungan;
2. Kontradiksi (*contradiction*), merujuk pada oposisi – dua elemen yang bertentangan.
3. Pergerakan (*motion*), merujuk pada sifat berproses dan hubungan dan perubahan yang terjadi pada hubungan itu seiring dengan berjalannya waktu;
4. Praksis (*praxis)*, merujuk pada kapasitas manusia sebagai pembuat pilihan.

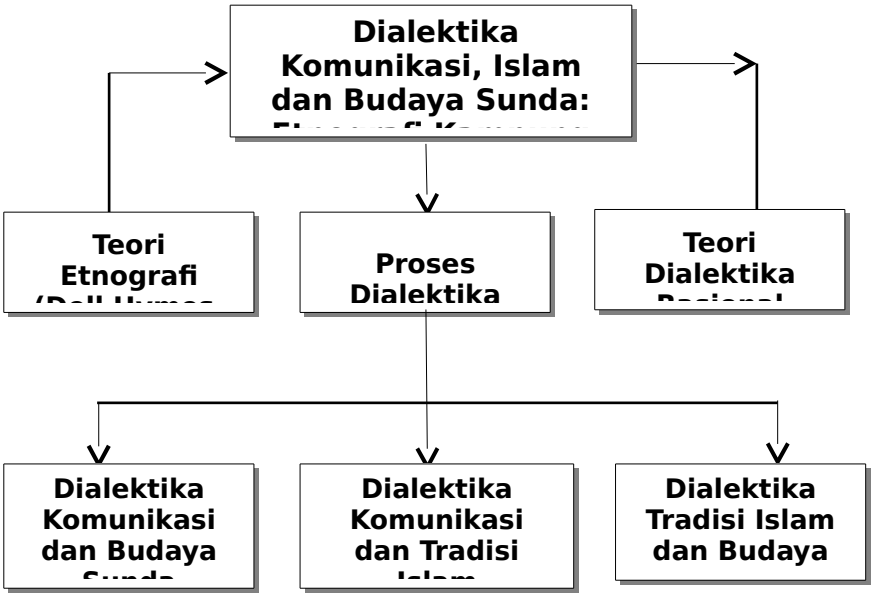
Selanjutnya dialektika relasi dasar dapat dikategorikan ke dalam dua kategori, yakni: (a) dialektika interaksi (*interctional dialectics*), (b) dialektika kontekstual (*contextual dielectics*). Dielektika interaksi terdiri atas:

1. Otonomi dan keterikatan (*autonomy and connections*), merujuk pada sebuah ketegangan hubungan yang penting yang menunjukkan keinginan-keinginan kita yang saling berkonflik untuk menjadi dekat maupun jauh;
2. Keterbukaan dan perlindungan (*openness and protection*), merujuk pada ketegangan dalam berhubungan yang penting yang menunjukkan keinginan-keinginan kita yang saling berkonflik untuk mengatakan rahasia kita dan untuk menyimpannya;

4http://mysteriouxboyz90.blogspot.com/2010/08/teori-komunikasi-dialektika-relasional.html.

3. Hal yang baru dan hal yang dapat diprediksi (*novelty and predictability*) merujuk pada ketegangan dalam berhubungan yang penting yang menunjukkan keinginan-keinginan kita yang saling berkonflik untuk memiliki stabilitas dan perubahan.[5]

Gambar 1: Kerangka Teori Dialektika Komunikasi



(Sumber: Konstruksi Peneliti, 2013)

Sedangkan dialektika kontekstual dapat diuraikan sebagai berikut:

5http://mysteriouxboyz90.blogspot.com/2010/08/teori-komunikasi-dialektika-relasional.html

1. Dialektika publik dan privat (*publik and private dialectics*), merujuk pada ketegangan-ketegangan antara hubungan privat dan kehidupan publik.
2. Dialektika yang nyata dan real (*real and ideal dialectcs*), merujuk pada ketegangan-ketegangan yang muncul dari perbedaan antara hubungan yang dianggap ideal dengan hubungan yang dijalani.[6]

Berdasarkan konsep dan teori di atas, maka kerangka teori dapat divisualisasikan sebagaimana berikut ini.

F. Metodologi Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode etnografi komunikasi yaitu metode yang khusus secara ilmiah menjelaskan tentang bahasa, komunikasi dan kebudayaan dalam suatu konteks dan pada satu kelompok masyarakat tertentu, dalam hal ini masyarakat Adat Kampung Dukuh. Kuswarno (2008: 29) menjelaskan bahwa etnografi komunikasi tidak hanya membahas kaitan antara bahasa dan komunikasinya saja, atau kaitan antara bahasa dan kebudayaan, melainkan membahas ketiganya secara sekaligus. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif, sebagaimana yang dijelaskan oleh Creswell (1994: 3) bahwa penelitian yang latar, tempat dan waktunya bersifat alamiah, peneliti merupakan instrumen pengumpul data dan kemudian data dianalisis secara induktif lalu

6http://mysteriouxboyz90.blogspot.com/2010/08/teori-komunikasi-dialektika-relasional.ht

proses yang diteliti dijelaskan secara ekspresif. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan adalah: (1) wawancara mendalam, (2) observasi partisipatif, (3) pengamatan langsung, dan (4) penelaahan dokumen.

G. Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Dialektika Komunikasi dan Budaya Sunda

Dialektika komunikasi dan budaya terjadi dalam tiga tingkatan, yaitu (1) dialektika dinamik-statik, (2) dialektika bahasa dan budaya Sunda, dan (3) dialektika keharusan dan famali.

a. Dialektika dinamik-statik.

Perspektif dialektika ini menunjukkan adanya saling ketergantungan antara masyarakat yang statik dan menutup diri terhadap pengaruh-pengaruh modernisasi dari dunia luar, dengan masyarakat yang sudah dinamik dan terbuka dengan adanya pembaharuan. Kelompok masyarakat yang statis diwakili oleh para sesepuh atau orang tua yang masih kuat memegang tradisi nenek moyangnya. Kelompok ini menolak adanya listrikisasi, teknologi informasi dan alat-alat elektronik sampai kepada perkakas rumah tangga, seperti kompor gas, magic com, magic jaer, dan lan-lain. Mereka menolak kehadiran barang-barang tersebut, karena khawatir akan merusak tatanan adat istiadat masyarakat. Hal itu diungkapkan oleh Kang Ayub:

> Bila barang-barang modern itu masuk ke Kampung Dukuh kemudian warga Dukuh memiliki barang-barang tersebut, maka masyarakat akan terkesan merasa mewah. Dengan perasaan mewah itu mereka akan menjadi

> sombong, sedangkan sombong dan pamer dilarang oleh para leluhur. Kalau itu terjadi maka tinggal menunggu waktu malapetaka akan menimpa masyarakat Dukuh, seperti yang pernah terjadi kebakaran di Kampung ini gara-gara ada warga yang membawa barang-barang tadi.

Penjelasan Abu tersebut, dapat diketahui bahwa sesungguhnya para sesepuh khawatir akan keberlangsungan adat Kampung Dukuh terkikis habis oleh pengaruh modernisasi yang datang dari kota, baik dalam bidang sosial budaya, ekonomi, politik, maupun seni-lokal dan sistem kepemimpinan. Dalam bidang sosial budaya mereka menentang adanya listrik dan barang-barang elektronik datang ke Kampung Dukuh. Kemudian mereka juga tidak setuju sistem perekonomian pertanian menggunakan traktor, tetapi cukup dengan alat tradisional, seperti cangkul dan kerbau untuk membajak sawah. Begitu pula dalam bidang politik mereka tidak mau terombang-ambing oleh polarisasi pertentangan politik seperti yang terjadi di kota, tetapi urusan politik menyerahkan sepenuhnya kepada petuah ketua Adat (*Kuncen*). Sedangkan kesenian lokal yang terus dipertahankan adalah kesenian *Terbang Sejak* yaitu seni pertunjukan yang dilakukan sekelompok orang berpakaian serba hitam (kampret) khas Sunda. Pertunjukan itu dimulai dengan melantunkan puji-pujian kepada Allah dengan diiringi alat musik *Rebana Besar dan Dogdog* dan menampilkan atraksi debus. Selanjutnya dalam urusan kepemimpinan mereka menerapkan *sistem dinasti*, artinya model kepemimpinan adat Dukuh yang didasarkan pada sistem keturunan. Namun, sikap dan pendirian para sesepuh tidak semuanya berjalan mulus, karena

sebahagian anak mudanya menginginkan adanya perubahan dalam pola pikir, pola sikap, dan pola tindak, sehingga secara diam-diam mereka mulai menerima adanya telepon genggam/*handphone* dan sebahagian kecil ada yang sudah memilikinya, di antaranya Kang Ayub dan Abdul Hakim. Tetapi *handphone* hanya boleh digunakan untuk berkomunikasi saja dan tidak boleh ada suara dan musik. Kelompok pemuda inilah kelompok yang masuk kelompok *dinamis* (berkembang).

Kedua kelompok ini saling berinteraksi secara dialektis dari waktu ke waktu, kelompok statis tetap ingin mempertahankan adat istiadat secara ketat dan tanpa kompromi. Walaupun angin perubahan sangat terbuka karena seringnya datang wisatawan lokal dan asing, sedikit banyak sangat mengganggu adat istiadat mereka. Misalnya tamu yang datang sering membawa barang *elektronika* yang aneh-aneh seperti *kamera, handphone* dan lain-lain. Sedangkan kelompok dinamis yang ingin menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, sudah mulai ada yang terpengaruh misalnya secara sembunyi-sembunyi sudah ada yang memiliki *handphone*, walaupun *handphone* terebut hanya untuk berkomunikasi saja dan tidak boleh berbunyi. Di sinilah dialektika komunikasi berlangsung secara kontradiktif.

b. Dialektika Bahasa dan Budaya Sunda

Dialektika bahasa dan budaya berlangsung setiap saat. Bahasa sebagai bagian dari budaya, dan budaya bisa berkembang karena jasa bahasa. Bagaimana bahasa (khusus bahasa *Sunda*) sebagai alat komu-

nikasi mayarakat Dukuh bekerja setiap waktu untuk melestarikan adat istiadat Kampung Dukuh. Adat istiadat atau budaya Kampung Dukuh tidak akan lestari tanpa bahasa, sebaliknya adat istiadat komunitas tertentu akan tetap eksis karena bahasa. Baik bahasa lisan maupun tulisan. Bahasa lisan adalah bahasa yang dikomunikaskan dari mulut ke mulut, seperti tentang sejarah lahirnya masyarakat Adat Kampung Dukuh beredar di masyarakat kebanyakan melalui bahasa lisan. Sedang bahasa tulisan yaitu transkrip-transkrip yang diwariskan secara turun temurun dari sesepuh adat terdahulu kepada anak cucunya sampai kepada sesepuh Adat yang sekarang *Mama Uluk* (2013). Transkrip itu saat ini berada di *Mama Uluk* sebagai panduan dalam melestarikan nasihat-nasihat Embah Dukuh kepada generasi berikutnya. Oleh karena itu bahasa memegang peranan penting dalam melestarikan sebuah entitas budaya, termasuk entitas Kampung Dukuh. Pelestarian budaya Kampung Dukuh dikomunikasikan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui bahasa.

Bahasa menurut Gorys Keraf (1997: 1) sebagai “alat komunikasi antara anggota masyarakat berupa simbol bunyi yang dihasilkan oleh alat ucap manusia. Begitu pula (Kridalaksana, dalam Suryani, 2010: 62) mengatakan bahwa, “bahasa merupakan sistem lambang yang arbitrer yang dipergunakan oleh suatu masyarakat untuk bekerja sama, berinteraksi dan mengidentifikasikan diri”. Artinya sistem lambang yang dimaksud dalam konteks penelitian ini adalah sistem lambang bahasa Sunda yang dipergunakan setiap saat oleh masyarakat Kampung Dukuh. Masyarakat

Dukuh berinteraksi satu dengan yang lainnya dengan menggunakan bahasa Sunda untuk mengidentifikasikan diri sebagai masyarakat Adat Dukuh yang khas. Di sini bahasa, komunikasi dan budaya saling berinteraksi secara dialektis, dalam setiap aktifitas masyarakat Dukuh, baik dalam pergaulan sehari-hari, kegiatan ekonomi pertanian, pelaksanaan ritual keagamaan maupun dalam acara kelahiran, kematian, perkawinan dan kesenian.

Bila *bahasa, komunikasi* dan *budaya* saling berdialog secara dialektis, satu dengan yang lainnya saling membutuhkan, maka dialektika terjadi adalah ***totality*** artinya adanya saling ketergantungan, sebagaimana yang diungkapkan oleh Baxter dan Montgomery (1996) bahwa dialektika ini mengakui adanya saling ketergantungan antara orang-orang dalam sebuah hubungan. Di situlah makna etnografi komunikasi yang sesungguhnya. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Dell Hymes pada tahun 1962 (dalam, Ibrahim, 1994: v) etnografi komunikasi merupakan pengembangan dari etnografi berbicara. Jelasnya etnografi komunikasi membahas bahasa, komunikasi, dan kebudayaan dalam suatu konteks dan pada satu kelompok masyarakat tertentu. Sehingga kata Kuswarno (2008: 29) etnografi komunikasi tidak hanya membahas kaitan antara bahasa dan komunikasi saja, atau antara bahasa dan kebudayaan, melainkan membahas ketiganya secara sekaligus.

c. Dialektika *Kudu* dan *Pamali*

Kudu dan *pamali* merupakan nasihat-nasihat para leluhur Kampung Dukuh mana yang harus dilakukan

(perintah) dan mana yang tidak boleh dilakukan (larangan/pantangan). Perintah (*kudu*) dan pantangan (*pamali*) sudah menjadi norma budaya yang mengikat bagi seluruh masyarakat Kampung Dukuh. Kudu dan pamali terus berlangsung selama ratusan tahun yang lalu sejak berdirinya Kampung Dukuh pada abad 17 oleh Syekh Abdul Jalil dan dilanjutkan oleh Embah Dukuh secara turun temurun kepada generasi berikutnya sampai saat ini. Saat ini masyarakat Kampung Dukuh di bawah kepemimpinan *Mama Uluk* tetap memegang kuat nasihat-nasihat para leluhur tersebut. *Kudu* dan *pamali* tersebut bersinggungan secara dialektik. Perspektif dialektik ini bersifat *totality*, sebagaimana yang diungkapkan oleh Baxter dan Montgomery (1996) bahwa dialektika ini mengakui adanya saling ketergantungan antara orang-orang dalam sebuah hubungan.Hubungan di antara warga Kampung Dukuh diikat oleh tradisi kudu dan famali tersebut. Nasihat *kudu* atau sesuatu yang harus dilakukan masyarakat Adat Dukuh, antara lain:

(a) *Ngahaturan tuang* dan *nyanggakeun* (mempersilahkan makan). Merupakan kegiatan yang dilakukan masyarakat Kampung Dukuh atau pengunjung yang berasal dari luar apabila memiliki keinginan-keinginan tertentu seperti kelancaran dalam usaha, perkawinan, jodoh, dengan memberikan bahan makanan seperti garam, kelapa, telur ayam, kambing atau lainnya sesuai kemampuan. *Nyanggakeun* (mempersilahkan) merupakan suatu kegiatan penyerahan sebagian hasil pertanian kepada *Kuncen* untuk diberkahi. Masyarakat tidak diperbolehkan memakan hasil panennya sebelum melakukan kegiatan *nyanggakeun*.

(b) *Tilu Waktos* (tiga waktu). Merupakan ritual yang dilakukan oleh *Kuncen* yaitu dengan membawa makanan ke dalam *Bumi Alit* (Bumi Kecil) atau *Bumi Lebet* (Rumah Dalam) untuk bertawasul. *Kuncen* membawa sebagian makanan ke *Bumi Alit* lalu berdoa. Biasa dilakukan pada Hari Raya 1 Syawal, 10 Rayagung, 12 Maulud, 10 Muharram.
(c) *Manuj* merupakan penyerahan bahan makanan dari hasil bumi kepada *Kuncen* untuk diberkati pada Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha untuk maksud perayaan/syukuran.
(d) *Moro* merupakan kebiasaan untuk menyerahkan hasil bumi kepada aparat pemerintah seperti lurah dan camat.
(e) *Cebor Opat Puluh* (Menyiram 40) merupakan mandi dengan empat puluh kali siraman dengan air dengan air dari pancuran yang terdapat di jamban yang dicampur dengan air khusus yang telah diberi doa-doa.[7]

Sedangkan *pamali* atau pantangan yang sudah menjadi norma adat di Kampung Dukuh relatif sangat banyak, di antaranya:
(a) Tidak boleh menjulurkan kaki ke arah makam keramat baik di saat tidur maupun sedang duduk.
(b) Tidak boleh buang air kecil atau besar dengan arah ke makam keramat kecuali dilakukan di jamban umum.
(c) Tidak boleh buang air kecil/makan sambil berdiri.
(d) Tidak boleh makan dengan menggunakan sendok atau garpu.
(e) Tidak boleh menjual makanan yang telah dimasak.
(f) Tidak boleh memiliki benda-benda elektronik seperti televisi, radio, dan tape recorder.
(g) Tidak boleh menggunakan petromak atau jenis lampu lain yang menggunakan minyak tanah.

7 Wawancara tanggal 6 Mei 2013.

(h) Tidak boleh memiliki kursi, lemari, ranjang, perhiasan dan peralatan lain yang terkesan mewah.
(i) Tidak boleh menempel gambar apa pun kecuali ayat-ayat al Qur'an.
(j) Dilarang menumbuk padi pada hari Selasa dan Jum'at.
(k) Dilarang pergi ke kebun atau ke tempat lain yang letaknya jauh pada hari Jum'at.
(l) Tidak boleh bepergian pada saat larangan sasih (kala ageung).
(m) Tidak boleh melakukan apa pun pada saat hari naas yaitu hari meninggalnya orangtua.
(n) Tidak boleh memasuki makam keramat sembarang waktu.
(o) Tidak boleh memakai awalan "si" apabil memanggil atau menyebut nama seseorang.
(p) Tidak boleh memadu kasih (pacaran) terlalu lama.
(q) Tidak boleh menikah dengan orang yang beragama non-Islam.
(r) Tidak boleh melanggar syara' (syari'at atau hukum Islam).[8]

Kedua petuah sesepuh tersebut, merupakan produk budaya yang dihasilkan oleh masyarakat Kampung Dukuh. Inilah yang disebut budaya atau kebudayaan. Karena kebudayaan, menurut Koentjaraningrat (2009: 146) adalah hasil dari cipta, karsa dan rasa (manusia). Kemudian J. J. Honigmann, melalui karyanya, *The World of Man* (dalam, Koentjaraningrat, 2009: 150) membedakan adanya tiga gejala kebudayaan, yaitu: (1) *ideas*, (2) *activities*, (3) *artifacts*. Sedangkan Koentjaraningrat (2009: 150) sendiri, berpendirian bahwa kebudayaan itu, memiliki tiga wujud, yaitu: (1) Wujud

8www.suaramerdeka.com on September 2009, H. Mohammad Daud Komar.

kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide, gagasan, nilai, norma, peraturan dan sebagainya; (2) Wujud kebudayaan sebagai suatu komplek aktivitas serta tindakan berpola dari manusia dalam masyarakat; dan (3) Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.

2. Dialektika Komunikasi dan Tradisi Islam

Dialektika komunikasi dan tradisi Islam berlangsung dalam tiga pragmentasi: (1) Dialektika pola komunikasi dan tradisi Islam, (2) dialektika simbol komunikasi dan simbol islam, (3) Dialektika simbol verbal dan nonverbal, dan (4) Dialektika pesan leluhur dan pesan Islam.

a. Dialektika Pola Komunikasi dan Tradisi Islam.

Pada dialektika ini pola komunikasi yang diterapkan oleh masyarakat Kampung Dukuh adalah pola komunikasi vertikal dan horizontal. Pertama, pola komunikasi vertikal terdiri atas: (a) pola komunikasi ke atas, (b) pola komunikasi ke bawah. Pola komunikasi ke atas yaitu komunikasi yang dilakukan oleh warga kepada Ketua Adat Mama Uluk (*Kuncen*) di saat upacara adat *nyanggakeun* (mempersilahkan) dan *manuj.* Yang dimaksud upacara *nyanggakeun* adalah suatu kegiatan penyerahan sebagian hasil pertanian kepada *Kuncen* untuk diberkahi. Masyarakat tidak diperbolehkan memakan hasil panennya sebelum melakukan kegiatan *nyanggakeun*. Sedangkan *manuj* upacara adat yang berbentuk penyerahan bahan makanan dari hasil bumi kepada *Kuncen* untuk diberkahi pada Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha untuk perayaan

atau syukuran. Pada upacara tersebut, bagaimana setiap warga yang datang ke rumah *Kuncen* melakukan komunikasi antarpersonal, bisa secara *diadik* (antara seorang warga dengan *Kuncen*, atau bisa juga secara *triadik* (antara dua atau tiga orang warga dengan *Kuncen*) untuk menyampaikan maksud dan tujuannya.

Sedangkan *pola komunikasi ke bawah* dilakukan ketika upacara adat setiap tanggal 14 Maulud setiap tahun dan upacara keagamaan. Pada upacara adat tanggal 14 Maulud setelah melaksanakan shalat berjamaah di masjid, Sang Ketua Adat (Mama Uluk) memberi *wejangan* (komunikasi) secara langsung satu arah (*one way traffic communication*) di rumah *Kuncen* tentang berbagai hal Kampung Dukuh, mulai dari sejarah Kampung Dukuh sampai kepada nasehat-nasehat kehidupan untuk semua yang hadir baik warga pribumi Kampung Dukuh maupun para tamu wisatawan. Bentuk komunikasi yang diterapkan adalah bentuk komunikasi kelompok besar (*large group communication*). Setelah sang *Kuncen* memberi tausiah dilanjutkan wasiat oleh seorang sesepuh, sebagaimana yang dijelaskan oleh Daud Muhammad Komar (2005), bahwa "sesudah wejangan yang diberikan oleh *Kuncen* selesai, dilanjutkan ke acara wasiat disampaikan oleh sesepuh yang dianggap paling sepuh tentang kejadian zaman".[9]

Kemudian pada acara keagamaan, seperti *shalawatan karmilah* (memuji Rasul) yang dilakukan di

9http://pariwisata.garutkab.go.id/index.php?mindex=daf_det_budaya&s_name=Upacara_Adat&id_det=123

rumah *Kuncen* pada setiap hari Jumat. Dan upacara *sebelasan* (nama bilangan) yaitu upacara keagamaan yang dilakukan setiap tanggal 11 dalam perhitungan bulan Islam dengan membaca merekah. Dalam upacara ini bagaimana seorang ketua Adat memberikan *tausiah* atau nasehat kepada seluruh warga yang datang ke rumah *Kuncen*. Komunikasi ini berlangsung satu arah dari Ketua Adat kepada seluruh warga yang hadir. Karena sifatnya satu arah maka tampak monoton, sehingga konteks komunikasi berjalan secara alamiah dan tidak dinamis. Tetapi walaupun begitu mereka khusu mendengarkan tausiah dari Sang Ketua Adat dengan penuh ketawaduan dan kesederhanaan.

Kedua, *Pola komunikasi horizontal* terjadi antara warga yang satu dengan warga yang lainnya dalam kehidupan sehari-hari dan dalam acara-acara tertentu, seperti: acara pengajian, marhabaan, pernikahan, kelahiran, kematian dan upacara adat tanggal 14 Maulud setiap tahun. Dalam kehidupan sehari-hari mereka melakukan interaksi secara pribadi-pribadi (*interpersonal communication)*, antara seseorang dengan orang lain atau antara seseorang dengan dua/tiga orang. Interaksi di antara mereka tampak begitu akrab di setiap sisi kehidupan, baik ketika berada di rumah, di jalan, di kebun ketika bekerja maupun ketika shalat berjamaah di masjid (*buat kaum Adam*) dan di rumah (*buat kaum Hawa*).

Demikianlah dialektika komunikasi dengan tradisi Islam sudah berlangsung lama, bagaimana komunikasi berkembang pada tradisi-tradisi keagamaan Islam, seperti pengajian, *shalawatan* dan *marhabaan*. Pesan-

pesan komunikasi masuk ke setiap acara pengajian, *shalawatan*, dan *marhabaan*, baik pesan yang verbal maupun nonverbal. Pesan verbal berbentuk kata-kata, ceramah, tausiah, bimbingan ibadah dan membaca al-Qur'an yang disampaikan oleh ustazd dan ustazdah kepada peserta pengajian dan anak-anak pengajian. Sementara pesan nonverbal berbentuk isyarat, gerakan dan ekspresi wajah/tubuh ustadz ketika melakukan tausiah. Sebaliknya pengajian, *shalawatan* dan *marhabaan* bisa terus dilestarikan menjadi tradisi Kampung Dukuh, karena peran komunikasi dan bahasanya. Bahasa komunikasi yang dipraktekan adalah bahasa Sunda halus. Bahasa Sunda halus sudah menjadi karakteristik atau kebiasaan berbicara masyarakat Kampung Dukuh sehari-hari. Dalam konteks ini, Hymes (1962), Kiki Zakiah dalam Ibrahim (1994: 260) menjelaskan bahwa, "etnografi berbicara menyangkut tentang situasi-situasi dan penggunaan pola dan fungsi berbicara sebagai suatu aktivitas tersendiri. "Sebab, kajian etnografi komunikasi yang dimulai oleh Hymes, sejak awal memacu sejumlah studi tentang pola-pola komunikasi dalam berbagai masyarakat di seluruh dunia untuk dikembangkan.

Dialektika di atas, sebagai dialektika relasional yang totality, demikian menurut Baxter dan Montgomery (1996) artinya, "mengakui adanya ketergantungan antara orang-orang yang berhubungan".[10] Dengan demikian antara pola komunikasi dengan tradisi upacara keagamaan Islam, bersinergi secara dialektis. Pola komunikasi dengan bentuk-bentuk komunikasi

10http://mysteriouxboyz90.blogspot.com/2010/08/teori-komunikasi-dialektika-relasional.html.

seperti: komunikasi antarpersonal dan komunikasi kelompok sering dipraktekan dalam upacara keagamaan seperti pengajian menjelang shalat jumat, membaca shalawat karmilah setiap hari jumat, dan membaca merekah setiap malam jumat, serta pengajian al-Qur'an di masjid.

b. Dialektika Simbol Komunikasi dan Simbol Islam

Dialektika simbol komunikasi dan simbol Islam pada masyarakat Kampung Dukuh bersinergi satu dengan yang lainnya. Simbol komunikasi yang berbentuk verbal dan nonverbal. Simbol verbal berbentuk bahasa lisan dan tulisan. Bahasa lisan berbentuk kata-kata, obrolan, ucapan, dan ceramah, sedang bahasa tulisan berbentuk surat dan transkrip-transkrip (tetapi bahasa tulisan jarang digunakan paling pada momentum tertentu yang dilakukan kuncen kepada pihak tertentu). Bahasa lisan yang dipraktekan adalah bahasa Sunda yang halus, seperti, *kumaha damang* (bagaimana kabarnya), *dihaturan linggih di rorompok* (ditunggu di rumah), *ngahaturan tuang* (mempersilakan makan), *nyanggakeun* (silahkan), *mangga tuang heula* (mari makan dulu), *linggih heula* (mampir dulu), *hatur nuhun* (terima kasih), *sawios* (tidak apa-apa), dan lain-lain. Simbol-simbol ini dipraktekkan oleh seluruh warga Kampung Dukuh, baik ketika dalam pergaulan hidup sehari-hari, maupun dalam upacara-upacara adat dan ritual keagamaan. Sedangkan simbol nonverbal berbentuk: gestur tubuh, gerakan tangan, gambar, benda-benda dan lain-lain. Gerakan tubuh, anggukan kepala biasa, biasa dilakukan oleh orang

Kampung Dukuh di saat ketemu dengan orang lain apalagi kepada tamu yang datang dari luar, senyuman sering menghiasi masyarakat Kampung Dukuh dalam keseharian, dan lain-lain.

Kemudian simbol-simbol ke-Islaman yang tetap eksis sampai saat ini ralatif sangat banyak. Simbol ke-Islaman juga, bisa berbentuk verbal atau nonverbal. Simbol verbal seperti ucapan, *assalamu alaikum warah matullahi wabarakatuh* bila bertemu di jalan dan pembuka di saat ceramah, ucapan *innalillahi wainna ilaihi rajiun*, bila ada yang mendengar kematian, *astaghfirullahal 'adzim,* suara *adzn* dan *komat, membaca al-quran, doa-doa* ketika acara *nyanggakeun, tilu waktos*, *manuj*, membaca shalawat kamilah serta ritual-ritual keagamaan lainnya. Kemudian simbol Islam nonverbal terdiri atas: bangunan masjid, gambar bulan bintang, kaligrafi al-Quran dan lain-lain. Terdapat juga simbol tradisi Islam Sunda sekaligus menjadi tradisi Islam Kampung Dukuh yang berbentuk *Bedug* dan *Kohkol* (kentongan) yang dijadikan alat komunikasi warga kampung Dukuh. *Kohkol* digunakan untuk memanggil masyarakat ketika akan melaksanakan shalat, bahkan ada tiga waktu pemukulan kentingan, yaitu: pukulan yang pertama memberitahukan bahwa waktu shalat sudah tiba, pukulan kedua jamaah yang mau shalat berjamaah harus sudah kumpul di masjid, dan pukulan ketiga shalat akan dimulai.

Kedua simbol tersebut, saling menguatkan satu sama lain, simbol komunikasi memperkuat simbol-simbol Islam, dan simbol-simbol Islam dalam perpektif ilmu komunikasi sebagai bagian dari simbol komu-

nikasi. Karena simbol komunikasi merambah ke semua dimensi kehidupan, baik dimensi politik, ekonomi, sosial budaya maupun dimensi kepercayaan dan agama termasuk ke dalam agama Islam. Begitu pula sebaliknya simbol-simbol Islam memperkaya khazanah ilmu komunikasi. Sebab ilmu komunikasi bisa berkembang karena jasa-jasa bidang lain yang mengukuhkan eksistensi ilmu komunikasi yang di dalamnya simbol-simbol komunikasi. Jadi dengan kata lain, dialektika simbol komunikasi dan simbol Islam memiliki ketergantungan secara totaliti, sebagaimana yang dijelaskan oleh Baxter dan Montgomery (1996) dalam teorinya Dialektika Relasional, bahwa mengakui adanya saling ketergantungan antara orang-orang dalam sebuah hubungan (khusus) pada masyarakat Kampung Dukuh. Artinya masyarakat Kampung Dukuh tidak mempertentangkan simbol-simbol komunikasi bahasa Sunda dengan simbol-simbol ke-Islaman dalam konteks kehidupan masyarakat Kampung Dukuh sehari-hari. Bahkan masyarakat Kampung Dukuh merasakan adanya keharmonisan simbol-simbol Islam dengan simbol-simbol bahasa dan komunikasi dalam berbagi dimensi kehidupan masyarakat.

c. Dialektika Pesan Leluhur dan Pesan nilai-nilai Islam

Pesan para leluhur Adat Dukuh mengisyaratkan adanya kesungguhan mereka dalam menanamkan pesan moral yang harus ditaati oleh generasi berikutnya. Pesan moral tersebut teridiri atas perintah dan larangan. Perintah adalah sesuatu yang *kudu* (harus) dilaksanakan oleh anak cucu *Embah Dukuh*,

terutama adat istiadat yang biasa dilakukan sesepuh terdahulu, seperti: *upacara ngahaturan tuang, tilu waktos, manuj, moros, cebor opat puluh, jaroh, shalawatan*, dan *sebelasan*. Sedangkan larangan atau *pamali*, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Pesan moral leluhur tersebut, bila dilihat dalam perspektif Islam ada yang relevan dan ada juga yang bertentangan dengan ajaran Islam. Adat istiadat yang relevan, seperti: *shalawatan karmilah* (memuji Rasul Muhammad) dan *jaroh* (berziarah ke makam Syekh Abdul Jalil). Membaca shalawat memang diajarkan dalam Islam, sebagaimana difirmankan oleh Allah dalam al-Qur'an, berbunyi, artinya: "Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Wahai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu kepada Nabi dan ucapkanlah salam dengan penuh penghormatan kepadanya" (Q. S. 33: 56). Dan ziarah juga diperintahkandi dalam Islam, sesuai sabda Nabi Saw.:

> Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., Ia berkata: Nabi Saw. pernah berziarah ke kubur ibunya, lalu beliau menangis sehingga orang-orang yang disekelilingnya turut menangis, kemudian beliau bersabda, "Aku mohon izin kepada Tuhanku untuk memohonkan ampunan bagi ibuku, namun tidak diperkenankan, dan aku mohon izin kepada-Nya untuk berziarah ke kubur ibuku. Lalu aku perkenankan maka berziarahlah ke kubur, karena kubur itu bisa mengingatkan kematian (H.R. Muslim, Bab 45: 495).

Namun, *jaroh* yang dipraktekkan oleh masyarakat Kampung Dukuh berbeda dengan ziarah dalam Islam. Mereka melakukan *jaroh* ke makam Syekh Abdul Jalil yang sebelumnya mengambil *cebor empat puluh* dan

mengambil air wudhu serta *menanggalkan semua perhiasan* serta *menggunakan pakaian yang tidak bercorak*. Padahal di dalam ajaran Islam ziarah diperbolehkan selama tidak mengandung unsur *syirik* (menduakan Allah) dengan tujuan hanya mendoakan kepada orang yang telah wafat lebih dulu. Begitu pula di dalam ajaran Islam tidak ada persyaratan-persyaratan khusus seperti yang berlaku di masyarakat Kampung Dukuh.

Demikian pula *pamali* ada yang selaras dengan syariat Islam dan ada pula yang bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam. *Pamali* yang selaras dengan ajaran Islam adalah (a) tidak boleh kencing sambil berdiri, (b) dilarang makan sambil berdiri, (c) dilarang melanggar syara (syariat Islam atau hukum Islam), dan tidak boleh menikah dengan orang non-muslim. Pertama, dilarang makan dan kencing sambil berdiri, memang dilarang dalam Islam, didasarkan kepada hadis yang berbunyi: ”Janganlah kamu minum dan makan sambil berdiri” (Hadis). Kedua, dilarang melanggar syara atau syariat Islam, seperti mencuri, membunuh, minuman keras, berzinah, menyakiti kedua orang tua, dan lain-lain. Sebab banyak sekali di dalam al-Qu’ran dan al-Hadis yang menyatakan demikian, di antaranya: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Q. S. al-Maidah: 38). Kemudian larangan berzinah, Allah berfirman: “...dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk”

(Q. S. 17: 32). Lalu larangan meminum minuman keras dan berjudi, sebagaimana ditegaskan dalam al-Quran, berbunyi: “Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung”.

Ketiga, dilarang menikah dengan orang non-Islam, jelas Allah mensinyalir di dalam al-Qur’an, yang berbunyi: ”dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman...” (Q. S. 2: 221).

Sedang *pamali* yang bertentangan atau tidak ada dasarnya di dalam ajaran Islam relatif sangat banyak, di antaranya: dilarang menumbuk padi hari Jumat, dilarang bepergian pada saat *larangan sasih* atau *kala ageung*, dilarang melakukan kegiatan apa pun pada hari naas, tidak boleh memasuki makam keramat pada sembarang waktu, dan lain-lain. Semua larangan itu, sesungguhnya bertentangan dengan ajaran Islam, karena Islam tidak mengajarkan kepada kita tentang hari-hari baik dan hari-hari naas, semua hari di dalam perspektif Islam semuanya baik, kecuali hari-hari itu digunakan untuk perbuatan maksiat. Dengan demikian larangan-larangan tersebut, sebagai pepatah para leluhur yang didasarkan para *rayu* atau akal para leluhur terdahulu dan tidak didasarkan pada nilai-nilai

syar'i (ajaran Islam). Oleh karena itu, dalam perspektif teori *Dialektika Relasional* dari Baxter dan Barbara (1996) bahwa dialektika yang berlangsung adalah *dialektika kontradiksi* yaitu dua elemen yang kontra-diksi (antara pesan moral para leluhur dengan pesan nilai-nilai ajaran Islam).

Kemudian *pamali* lain yang berkenaan dengan: tidak boleh menjulurkan kaki ke arah makam keramat, tidak boleh makan menggunakan sendok dan garpu, tidak boleh memiliki benda-benda elektronik seperti televisi, radio *tape recorder* dan lain-lain. Tidak boleh menggu-nakan patromak atau jenis lampu lain yang menggunakan minyak tanah, dan tidak boleh memiliki kursi, lemari, ranjang, perhiasan dan peralatan lain yang terkesan mewah. Hal ini dapat dipahami sebagai sikap dan perilaku untuk menunjukkan kesederhaan dan ketawaduan masyarakat Kampung Dukuh, jauh dari kesan mewah dan glamour seperti yang sering ditunjukkan orang-orang kota. Kesederhanaan dan ketawaduan masyarakat Kampung Dukuh sebagai bentuk implementasi ajaran Islam dengan menganut faham tasawuf. Tasawuf yang dipraktekkan oleh masyarakat Kampung Dukuh dengan pendekatan faham Tarekat Naqsabandiayah. Hal ini tampak pada ritual keagamaan adat Dukuh yang sering membaca *merekah* atau *marhabaan.*

3. Dialektika Tradisi Islam dan Budaya Sunda

Dialektika tradisi Islam dan budaya Sunda: (1) dialektika nilai Islam dan norma budaya, (2) dialektika aqidah Islam dan mitos-mitos.

a. Dialektika Nilai Islam dan Norma Budaya

Persentuhan nilai Islam dan budaya Sunda sudah berlangsung sejak ratusan tahun yang lalu termasuk yang terjadi di Kampung Dukuh. Nilai-nilai Islam begitu sangat kuat terasa pada sikap dan perilaku kehidupan masyarakat Kampung Dukuh sehari-hari. Fenomena tersebut, dapat dilihat pada ritual keagamaan mereka, misalnya, ketika datang panggilan shalat wajib: dhuhur, ashar, maghrib, isya dan subuh, mereka ramai datang ke masjid untuk mengikuti shalat berjamaah. Setelah selesai mengikuti shalat berjamaah, anak-anaknya pria dan wanita langsung belajar *ngaji* al-Qu'ran di bawah bombingan ustadz dan ustadzah setempat. Mereka belajar ngaji tidak hanya bada shalat maghrib sebagaimana kebiasaan masyarakat Sunda pada umumnya, tetapi mereka ngaji setiap ba-da dhuhur, maghrib dan bada subuh. Kemudian ketika bulan suci Ramadhan tiba, masyarakat juga menyam-but kedatangan bulan suci dengan suka cita, dengan mempersiapkan diri untuk melaksanakan ibadah *shaum*.

Di samping itu semarak keagamaan di Kampung Dukuh, juga terlihat pada hari-hari besar Islam, seperti Hari Raya Idul Fitri 1 Syawal, Hari Raya Idul Adha 10 Rayagung, 12 Maulud, 27 Rajab peringatan Isra Mi'raj dan lain-lain. Pada hari-hari penting tersebut, masyarakat Kampung Dukuh sangat antusias untuk mengadakan berbagai acara demi menghormati hari-hari besar tersebut. Upacara keagamaan, seperti shalat Idul Fitri, Idul Adha, dan peringatan Maulud Nabi dan 10 Muharam, dipadukan dengan upacara adat *Tilu Waktos* (tiga waktu) yaitu pada waktu-waktu tersebut,

Sang *Kuncen* membawa makanan ke dalam *Bumi Alit* (rumah dalam) atau *Bumi Lebet* (rumah dalam) untuk membaca *tawasul* (bedoa). Lalu ritual keagamaan lain yang rutin dilaksanakan oleh masyarakat Kampung Dukuh adalah pelaksanaan *shalawatan karmilah* dan sebelasan. *Shalawatan karmilah* dilaksanakan pada setiap hari Jumat di rumah *Kuncen* dengan membaca shalawat sebanyak 4444 kali yang dihitung dengan menggunakan batu. Dan upacara sebelasan yaitu upacara adat Dukuh dengan membaca merekah setiap tanggal 11 bulan Islam.

Kolaborasi nilai-nilai Islam dengan norma-norma budaya Dukuh, merupakan ritual yang "mutualis simbiosis" yang saling melengkapi. Dalam konteks ini terjadi *dialektika totality* sebagaimana konsep (Baxter dan Barbara, 1996) dalam teori "*Dialektika Relasional*" yaitu adanya saling ketergantungan antara orang-orang yang saling berhubungan. Suasana masyarakat Kampung Dukuh sangat menyenangi kolaborasi implementasi nilai-nilai Islam dengan norma-norma Adat Dukuh. Karena budaya tersebut telah dipraktekkan oleh para leluhur Kampung Dukuh berabad-abad. Jadi sudah sangat melembaga dalam kehidupan masyarakat Kampung Dukuh.

Begitu pula cara berpakaian masyarakat Adat Dukuh relatif sangat Islami, baik laki-laki maupun perempuannya. Laki-lakinya biasa menggunakan peci dan sarung sebagai pakaian adat masyarakat Islam Sunda, dan pakaian perempuannya menutup aurat dengan memakai *jilbab*. Pakaian ini digunakan oleh mereka dalam setiap kesempatan, baik dalam ritual keagamaan, upacara adat maupun dalam kehidupan

sehari-hari mereka. Dalam fenomena tersebut, telah terjadi pula *dialektika totality*, bagaimana implementasi nilai-nilai Islam tentang kewajiban menutup aurat (Q. S. 33: 59) dengan pakaian adat *kebaya, sarung* dan *peci* menyatu saling menguatkan.

b. Dialektika Aqidah Islam dan Mitos-mitos

Dialektika aqidah Islam dengan mitos-mitos masyarakat Kampung Dukuh telah berlangsung lama seperti dimensi-dimensi lainnya. Islam mengajarkan kepada umatnya untuk bersikap dan berperilaku sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan al-Sunnah termasuk dalam hal aqidah (kepercayaan). Di dalam Islam bahwa Tuhan itu adalah satu Yang Maha Esa, "*Kul huwawllahu ahad"* (Q. S. 112: 1). "Katakanlah bahwa Allah itu Tuhan Yang Maha Esa". Allah lah tempat memohon dan bergantung, "Hanya kepada kepada-Mu (Allah) kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan" (Q. S. 1: 5). Masyarakat Dukuh sangat memahami hal tersebut, bahwa Tuhan mereka adalah Tuhan Yang Maha Esa, "Allah", Tuhan tempat meminta, dan Tuhan Yang Maha Kuasa. Namun implementasinya kadang campur aduk, di satu sisi mereka mempercayai Tuhan Allah tempat mengadukan nasib dan bergantung, tetapi di sisi lain mereka juga percaya terhadap mitos-mitos nenek moyang mereka, misalnya adanya makam yang dianggap *keramat* yaitu makam Syekh Abdul Jalil (pendiri Kampung Dukuh), makam Eyang Dukuh (Pengikut Syekh Abdul Jalil), dan makam Eyang Hasan Husen (keturun Embah Dukuh).

Menurut kepercayaan mereka bahwa makam-makam leluhur tersebut dianggap suci dan dapat memberikan efek magis kepada orang yang menghormatinya. Sedangkan bagi orang-orang yang menyepelekannya akan berakibat malapetaka. Maka mendatangi (*jaroh*) makan keramat di atas, tidak sembarang orang dan tidak boleh sembarang waktu. Misalnya, pegawai negeri sipil (PNS) dilarang ziarah karena menurut mitos mereka, apabila seorang PNS melakukan ziarah ke makam keramat tersebut akan mengalami musibah. Begitu pula perempun yang haid tidak boleh ziarah, karena ziarah harus dalam keadaan suci. Demikian pula waktu yang digunakan tidak boleh sembarang waktu, harus hari Sabtu, kalau ini dilanggar maka akan mendatangkan malapeta.

Mitos lain yang menjadi kepercayaan masyarakat Adat Dukuh adalah: Tidak boleh menjulurkan kaki ke arah makam keramat baik pada waktu tidur ataupun sedang duduk; tidak boleh buang air kecil atau besar ke arah makam keculi dilakukan di jamban umum; tidak boleh menumbuk padi pada hari Selasa dan Jumat; tidak boleh bepergian pada larangan sasih atau kala ageung; tidak boleh bepergian pada hari naas, dan tidak boleh melangkahi padi, dan lain-lain.

Mitos-mitos tersebut sudah menjadi hukum adat yang harus dilakukan oleh seluruh warga Kampung Dukuh. Kalau ada warga yang melanggar akan berdampak negatif pada pribadi-pribadi pelanggar dan seluruh warga Kampung Dukuh. Oleh karena itu, mereka sangat patuh terhadap kepercayaan tersebut, karena itulah *elmu Dukuh* yang diwariskan oleh nenek

moyang mereka buat bekal generasi berikutnya sampai saat ini.

Dengan demikian, dialektika yang terjadi antara aqidah Islam dengan mitos-mitos warga Kampung Dukuh adalah, "*Dilalektika Kontradiksi",* artinya merujuk pada oposisi, dua elemen yang saling bertentangan. Di sisi lain Islam mengajarkan bahwa semua orang yang sudah wafat adalah kedudukannya sama, dan makam yang satu dengan yang lain sama pula, sedangkan mitos Dukuh mengajarkan bahwa ada makam yang dianggap keramat atau diagungkan. Begitu pula Islam menekankan bahwa semua hari-hari itu baik, tetapi adat Dukuh mempercayai adanya hari-hari *naas*. Selanjutnya ziarah dalam perspektif Islam dalam rangka mendoakan orang yang sudah wafat dan tidak meminta sesuatu kepada arwah yang sudah meninggal dunia serta pelaksanaan ziahnya cukup simpel. Sebagaimana sabda Nabi Saw.:

> Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. ia berkata: Nabi Saw pernah berziarah ke kubur ibunya, lalu beliau menangis sehingga orang-orang yang disekelilingnya turut menangis, kemudian beliau bersabda, "Aku mohon izin kepada Tuhanku untuk memohonkan ampunan bagi ibuku, namun tidak diperkenankan, dan aku mohon izin kepadaNya untuk berziarah ke kubur ibuku. Lalu aku perkenankan .maka berziarahlah ke kubur, karena kubur itu bisa mengingatkan kematian (H. R. Muslim, Bab 45: 495).

Sedangkan *jaroh* (ziarah) menurut kepercayaan Adat Dukuh boleh mengharapkan sesuatu dari makam keramat tersebut. Kemudian tata cara ziarahnya pun memilik kekhususan, misalnya**:**

(a) Berziarah hanya bisa dilakukan pada hari Sabtu, selain itu tidak bisa dilakukan;.
(b) Sebelum melakukan ziarah, harus mandi terlebih dahulu, kemudian berwudhu dengan menggunakan air do'a.
(c) Tidak boleh memakai pakaian dalam saat berziarah, baik laki-laki maupun perempuan. Pakaian laki-laki memakai sarung dan baju koko yang tidak bermotif serta memakai peci. Sedangkan perempuannya memakai samping dan pakaian biasa.
(d) Tidak boleh memakai alas kaki ketika masuk area pemakaman.
(e) Tidak boleh meludah di area pemakaman.
(f) Ada ritual ketika menuju ke area pemakaman yaitu penziarah berhenti selama 8 kali di tempat yang berbeda, diselingi doa yang dipimpin oleh *Kuncen*, dan pada pemberhentian keempat diselingi dengan pencucian kaki oleh air yang telah disediakan.
(g) Masuk ke makam keramat antara laki-laki dan perempuan tempanya berbeda serta jaraknya tidak boleh terlalu dekat.

Model ziarah tersebut, dapat dipahami bahwa di satu sisi si penziarah harus dalam keadaan suci, baik dari hadas kecil maupun besar, sopan, dan tertib. Hal ini sangat positif karena ziarah sesuatu yang baik, maka alangkah lebih bagus penziahnya pun dalam keadaan suci. Namun di sisi lain apabila ziarah ke makam keramat terebut, ada harapan ingin usahanya sukses, berhasil dan cepat dapat jodoh, misalnya, maka hal tersebut termasuk syirik, dan syirik dilarang di dalam Islam. Sebagaimana difirmankan oleh Allah Swt. yang berbunyi: "Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa karena mempersekutukan-Nya

(syirik), dan Dia mengampuni dosa selain (syirik) itu bagi siapa yang dikehendaki. Barangsiapa mempersekutukan Allah, maka sungguh dia telah berbuat dosa yang besar" (Q. S. 4: 48). Dengan demikian dialektika antara syariat Islam dengan mitos-mitos masyarakat Kampung Dukuh selalu kontradiksi atau bertentangan satu sama lain.

H. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa dialektika komunikasi, Islam dan budaya Sunda, sebagai berikut:

1. Dialektika komunikasi dan budaya terjadi dalam tiga tingkatan, yaitu (1) dialektika dinamis-statis, (2) dialektika bahasa dan budaya Sunda, dan (3) dialektika keharusan dan pamali. Dialektika dinamik-statis terjadi antara kelompok sesepuh dan generasi muda Kampung Dukuh berlsangsung secara kontrakdiktif. Kemudian dialektika antara bahasa dan budaya Sunda berlangsung secara dialektis totality atau saling ketergantungan satu sama lain. Sedangkan dialektika antara *kudu* (keharusan) dan *pamali* terjadi juga secara totality saling bersinggungan.
2. Dialektika komunikasi dan tradisi Islam berlangsung dalam tiga pragmentasi yaitu: (1) Dialektika pola komunikasi dan tradisi Islam, (2) Dialektika simbol komunikasi dan simbol Islam, dan (3) Dialektika simbol verbal dan simbol nonverbal. Dialektika pola komunikasi dan tradisi Islam berjalan secara sinergis satu dengan lainnya saling

membutuhkan dan ketergantungan. Selanjutnya dialektika simbol komunikasi dan simbol Islam berlangsung secara dialektis *totality* artinya memiliki ketergantungan satu sama lain. Demikian pula dialektika simbol verbal dan nonverbal juga berjalan secara sinergis saling ketergantungan dalam suasana hubungan yang harmonis.

3. Dialektika tradisi Islam dan Budaya Sunda terpolarisasi dalam dua tingkatan yakni: (1) Dialektika nilai Islam dan norma budaya, dan (2) dialektika aqidah Islam dan mitos-mitos. Dialektika nilai Islam dan norma budaya berlangsung secara dialektika totality saling menguatkan dan saling meneguhkan satu dengan yang lainnya. Sedangkan dialektika aqidah Islam dan mitos-mitos berlangsung secara kontradiktif, artinya merujuk pada oposisi yang saling bertentangan. Di satu sisi aqidah Islam menekankan kepada masyarakat Kampung Dukuh untuk konsisten mengimani Allah Yang Maha Esa tanpa unsur syirik, tetapi di sisi yang lain mitos-mitos peninggalan nenek moyang mengandung unsur syirik atau menduakan Tuhan/Allah.

Daftar Pustaka

Ali, Mukti. 2010. *Suatu Etnografi Suku Bajo*. Salatiga: STAIN Salatiga Press.

Ekajati, Edi S. 1984. *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*. Jakarta: Giri Mukti Pasaka.

Mulyana, Deddy. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial lainnnya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
Muyana, Deddy dan Solatun. 2007. *Metode Penelitian Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
Pace, R. Wayne dan Faules, Don F. 1998. *Komunikasi Organisasi: Strategi Meningkatkan Kinerja Perusahaan*. Bandung: Rosdakarya.
Maleong, Lexy J. 2008. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosadakarya.
Suryadi. 2010. *Masyarakat Sunda Budaya dan Problema*. Bandung: Alumni.
Koentjaraningrat (Redaksi). 2010. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
Suryani NS, Elis. 2010. *Menguak Tabir Kampung Naga*. Tasikmalaya: Danan Jaya.
Sumardjo, Yakob. 2009. *Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda*. Bandung: Keli.
Sugito, Toto. 2010. *Dialektika Komunikasi dan Budaya*, Disertasi. Bandung: Universitas Padjadjaran.

Sumber Lain:

Toto Sugito, Disertasi. 2010.
www.suaramerdeka.com on September 2009. H. Daud Muhammad Komar
Jurnal Ilmu Komunikasi,
Www. Hotelgarut.net/201302/Kampung-Adat-dukuh-cikelt.html
http://mysteriouxboyz90.blogspot.com/2010/08/teori-komunikasi-dialektika-relasional.html

GURITA KONGLOMERASI DAN OLIGOPOLI PENYIARAN DI INDONESIA

Dr. Aef Wahyudin

... media telah dimanfaatkan untuk lebih memenuhi tuntutan pemilik media ketimbang memenuhi keinginan publik. Alih-alih melahirkan pers yang sehat dan independen, media justru menjadi institusi yang partisan, sehingga menggerus nilai-nilai independensi itu sendiri...

A. Pendahuluan

Senarai pemikiran dan tulisan ini dicatut dari cuplikan "insert" dan torehan kecil hasil penelitian disertasi saya, yang mengangkat judul besar *"Ekonomi-Politik Media dalam Industri Penyiaran Televisi"*. Penelitian ini mengungkap seantero berbagai permasalahan di ranah media penyiaran dari persoalan-persoalan hilir hingga persoalan "subtil" yang berada di "pangkal" hulunya. Kupasan *critical paradigm,critical media studies, critical media theories and perspective, methodological and approach of critical media, macrolevelanalysis, messoandmicro,ideology and media relation,hegemony: domination andlegitimacy, dan 'media and broadcasting of conceptual perspective'* dalam menyoal demokratisasi penyiaran, otonomisasi

penyiaran, desentralisasi penyiaran, konglomerasi penyiaran, industrialisasi penyiaran, kapitalisme penyiaran, oligopoli penyiaran, hegemoni-dominasi penyiaran, spasialisasi dan strukturasi penyiaran, komodifikasi penyiaran, spesialisasi penyiran, resistensi publik terhadap hegemoni dan industri privat, hingga regulasi penyiaran. Tulisan ini sedikit mengungkap sekelumit berbagai persoalan besar di ranah penyiaran, terutama permasalahan konglomerasi dan oligopoli media penyiaran di Indonesia.

Berdasar survei AGB Nielsen pada 2009, sebanyak 42,86 persen sampai 95,83 persen masyarakat Indonesia suka menonton televisi. Dari survei ini juga diketahui bahwa hampir delapan dari sepuluh orang mendengarkan radio.[1] Pada temuan lain Hoffman menyatakan bahwa tidak ada orang yang dipaksa menonton televisi atau membeli alat televisi, sehingga sebelum krisis moneter, 80 persen masyarakat Indonesia sudah biasa menonton televisi (Hoffman, 1999: 74).

Temuan *Nielsen Media Research* (2007) menunjukkan, televisi memiliki daya penetrasi jauh lebih besar daripada media informasi lainnya. Penetrasi televisi mencapai 91,7 persen sedang surat kabar, majalah, tabloid, cinema dan radio masing-masing hanya mencapai 25,7 persen, 22,9 persen, 16,1 persen, 1,2 persen dan 42,1 persen. Kuatnya penetrasi TV itulah yang menyebabkan menjadi media

1 Media Scene the Official Guide to Advertising Media in Indonesia, 2009.

paling berpengaruh dalam mendongkrak omzet dunia indsutri televisi.[2]

Dalam konteks media massa ini, Shoemaker dan Reese (1996: 239) mengidentifikasikan dua jenis ideologi. Pertama adalah ideologi yang hanya berlaku pada level sistem, dan ideologi sebagai seperangkat sistem keyakinan yang dimiliki individu. Ideologi pada level individu sejalan dengan apa yang didefinisikan oleh Raymond William (1997: 190) yaitu sebagai sebuah sistem makna, niai dan keyakinan yang relatif formal, yang berfungsi sebagai cara pandang atau *world view.* Sedangkan pada level sistem, Alvin Gouldner mendefinisikansebagai sebuah mekanisme simbolik melalui mana kepentingan berbagai strata sosial terintegrasikan, dengan proses saling berbagi simbol. Melalui proses saling berbagi, beberapa strata dominan mampu untuk melakukan perubahan kondisi sosial (Gouldner, 1997: 129). Sistem penyiaran tersentralisasi yang terjadi selama ini di Indonesia mengandung banyak masalah. Sistem pertelevisian yang terpusat seperti yang terjadi saat ini lazimnya terjadi di negara-negera dengan pemerintahan otoriter, yang memang dicirikan oleh pemusatan kekuasaan. Ini pun umumnya hanya berlangsung di negara-negara yang tidak mengembangkan sistem pertelevisian komersial, dan tidak memiliki wilayah luas dengan karakter budaya heterogen seperti yang dimiliki oleh Indonesia.

Sistem penyiaran yang tersentralisasi yang sudah berlangsung lama terjadi telah menyebabkan industri

2 Nielsen, Media Research-Media Index Wave IV 2004, wave IV 2005.

penyiaran menjadi tidak adil dan merata, tidak terwujudnya demokratisasi dan otonomisasi penyiaran serta pemberdayaan lokal di seluruh daerah di Indonesia. Ada sepuluh stasiun televisi di Jakarta yang dapat bersiaran secara nasional dengan hanya menggunakan stasiun-stasiun relai/transmitter di setiap daerah. Dalam sistem ini, siaran sepenuhnya dipersiapkan, dibuat, dan dipancarkan secara terpusat dari Jakarta menuju rumah-rumah penduduk di seluruh daerah di Indonesia dengan hanya diperantarai stasiun relai di setiap daerah tersebut. Dengan demikian apa yang disaksikan oleh publik media televisi di seluruh daerah di Indonesia sepenuhnya ditentukan oleh stasiun yang berlokasi di Jakarta, tentunya hampir bisa dikatakan bentuk pemusatan media penyiaran tersebut telah mengabaikan konteks lokal dan kedaerahan yang ada di seluruh Indonesia.

Mengingat bahwa setiap masyarakat yang menetap di berbagai daerah berbeda akan memiliki konteks budaya, politik dan ekonomi yang berbeda, penunggalan siaran yang datang dari sebuah pusat pada dasarnya mengingkari keberagaman tersebut. Oleh karena itu dalam sistem jaringan ini, setiap televisi menjadi bagian dari jaringan nasional yang harus memuat program-program lokal, bahkan pemberdayaan lokal.

Namun yang terpenting dari sistem ini, bukan hanya soal muatan lokal, tapi juga harus memanfaatkan politik dan ekonominya. Dengan sistem siaran yang tersentralisasi, pemasukan hanya akan mengalir ke pusat. Seluruh keuntungan ekonomi akan menjadi terpusat di Jakarta, dan daerah di luar pusat Jakarta

hanya akan menjadi penonton. Dalam sistem pertelevisian terpusat seperti sekarang ini, akan sulit akan ada stasiun televisi di luar Jakarta yang dapat berkembang dengan sehat. Akibatnya lapangan sumber daya manusia yang terkait dengan industri pertelevisian, tidak ada dorongan untuk menumbuhkan rumah produksi, biro iklan, lembaga pendidikan, ekonomi yang terkait dengan dunia penyiaran di daerah-daerah.

Media penyiaran tidak bisa disejajarkan dengan media cetak. Media penyiaran yang beroperasi jumlahnya terbatas. Frekuensi siaran tersebut adalah ranah publik yang harus dimanfaatkan sebenar-benarnya untuk kesejahteraan masyarakat yang "berdaulat" atas frekuensi tersebut. Jadi bila menggunakan frekuensi siaran di Jawa Barat seharusnya dimanfaatkan untuk kepentingan publik Jawa Barat. Demikian pula dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Apa yang terjadi di Indonensia hari-hari ini mengingkari asas tersebut. Stasiun-stasiun televisi nasional Jakarta dapat menjangkau lebih dari ratusan juta rakyat Indonesia dengan memanfaatkan frekuensi siaran di berbagai wilayah tersebut, baik secara ekonomi, politik, budaya dan sosial.

Secara politik, publik daerah di luar Jakarta tidak bisa melihat dirinya dan tidak bisa memperoleh informasi yang relevan dengan kepentingan di daerah mereka di layar televisi. *Agenda setting* (penetapan agenda) tentang apa yang disebut berita atau bukan berita ditentukan dari Jakarta. Penduduk di seluruh Indonesia harus menyaksikan berita tentang permasalahan Jakarta, sementara segenap persoalan

ekonomi, politik, dan sosial kedaerahan tersimpan dalam-dalam. Lebih dari itu proses pemaknaan, pemberian penafsiran terhadap peristiwa-peristiwa tersebut ditentukan oleh kaum elite dari Jakarta. Tanpa informasi politik lokal, televisi tidak akan dapat dimanfaatkan sebagai media komunikasi politik yang dibutuhkan dalam pembangunan demokrasi Indonesia. Sudah menjadi proporsi umum bahwa agar demokrasi tetap terjaga di setiap daerah, publik harus memperoleh informasi memadai tentang lingkungannya.

Dari aspek budaya, Indonesia adalah negara yang luas dengan keragaman budaya yang kaya. Karena itu, masyarakat daerah sangat berharap menyaksikan di layar televisi tentang budaya daerahnya serta beragam kreativitasnya, bukan standarisasi yang di buat oleh pusat. Dari aspek sosial ekonomi, muatan televisi swasta diarahkan untuk menarik penonton yang kaya untuk membeli komoditi yang diiklankan di kota-kota besar, dan siaran ini pun dipancarluaskan secara nasional. Padahal Indonesia memiliki tingkat stratifikasi sosial ekonomi yang beragam bahkan masih tergolong sederhana pada kalangan mayoritasnya, hal ini melahirkan '*social gap*' yang cukup tinggi di tengah masyarakat termasuk di daerah. Dari sisi pemberdayaan ekonomi daerah pun tidak tereksplorasi secara baik dan merasa, sehingga publik dan khalayak daerah hanya sebagai konsumen saja.

Permasalahan tentang penyiaran tersebut jika dikaitkan dengan perkembangan dunia komunikasi massa merupakan permasalahan industri penyiaran.

Permasalahan dan perkembangan penyiaran di Indonesia menarik untuk dikaji dan diteliti. Pascareformasi ada indikasi perkembangan di dunia industri penyiaran dengan munculnya televisi swasta, televisi lokal dan sekarang televisi berjaringan. Perkembangan ini menarik mengingat Indonesia masih dalam suasana memulihkan perekonomian dari krisis yang berkepanjangan, dan di tengah perekonomian yang sepenuhnya belum bangkit. Banyak kalangan pemodal yang bersedia untuk menanamkan modalnya di bidang industri pertelevisian ini, diduga disebabkan bisnis di bidang televisi relatif tidak terlalu terganggu oleh kinerja perekonomian yang kurang baik. Bahkan data yang dikeluarkan Persatuan Perusahaan Periklanan Indonesia (P3I) menunjukkan trend belanja iklan di media televisi yang terus meningkat dari tahun 1998 hingga 2003, termasuk hingga tahun sekarang-sekarang ini. Dalam data tersebut diungkapkan bahwa belanja yang diperoleh perusahaan televisi adalah: pada tahun 1999 meningkat menjadi 3,44 triliun rupiah, tahun 2000 naik menjadi 4,93 triliun rupiah, tahun 2001 terus meningkat menjadi angka 6,06 triliun rupiah, pada tahun 2002 meningkat menjadi 8,38 triliun rupiah. Dan menurut data Media Scene (2008)[3], pemasukan iklan stasiun televisi mencapai angkat sekitra 23 triliun rupiah. Logika di balik relatif stabilnya pasar belanja iklan ini adalah bahwa perusahaan produk barang dan jasa internasional masih memerlukan medium televisi sebagai sarana untuk menumbuhkan dan menciptakan kebutuhan pasar dan

3 Media Scene, Volume 19 tahun 2007/2008.

memposisikan produk dengan terus mengkampanyekan produk dalam pasar (*audience*) melalui iklan, sehingga pemilik modal tidak segan untuk berinvestasi di bidang industri pertelevisian.

Proses dominasi dan hegemoni dalam media massa yang terjadi di Indonesia terutama di ranah media penyiaran telah mengalami dinamika dan turbulansi seiring ideologi, kepentingan ekonomi sosial, dan politik yang terjadi. Kondisi yang pada akhirnya memunculkan regulasi penyiaran yang melahirkan media penyiaran lokal, televisi lokal dan televisi berjaringan.

Keberadaan media penyiaran lokal yang tersebar di tiap provinsi di Indonesia merupakan fenomena yang menarik dan penting dalam sistem penyiaran di Indonesia. Oleh karena itu dibalik gejala ini, nampak bahwa kekuasaan sudah mulai didistribusikan ke daerah-daerah. Banyak pihak sudah menyadari bahwa Indonesia sudah terlau luas, beragam dan unik untuk di-'homogen'-kan dengan segala aturan dan pola pikir yang terpusat pada Jakarta. Peluang ini juga menuju pada pengakuan atas berjalannya sistem penyiaran kearah yang lebih demokratis.

Undang-undang Nomor 32 Tahun 2002 tentang Penyiaran menyatakan isi siaran televisi harus berisi informasi, edukasi, dan hiburan/entertain, dengan komposisi yang proporsional sesuai visi misi yang dicanangkan sebelumnya oleh media penyiaran. Konsistensi isi siaran dengan visi misi tersebut diperlukan sebagai tanggung jawab media dan persyaratan ketika mengajukan perizinan. Oleh karena itu televisi menggunakan ranah publik yang dipinjamkan negara

kepada media, sehingga ada hak-hak publik di dalamnya termasuk hak agar media mempresentasikan sisi, kepentingan, kebutuhan berbagai kelompok yang ada di masyarakat. Isi siaran wajib mengandung informasi, pendidikan, hiburan dan manfaat untuk pembentukan intelektualitas, watak, moral, kemajuan kekuatan bangsa, menjaga persatuan dan kesatuan, serta mengamalkan nilai-nilai agama dan budaya Indonesia.

Perkembangan pertelevisian di Indonesia dekade terakhir ini memang amat menarik. Televisi-televisi swasta baru bermunculan melengkapi dan memperkaya televisi nasional yang sudah ada. Tercatat televisi yang ada di Indonesia dalam *coverage* nasional yaitu TVRI, RCTI, SCTV, TPI (sekarang MNC TV), AN-Teve, Indosiar, Trans TV, Lativi (sekarang menjadi TV One), Trans 7, Global TV (sekarang menjadi GTV), Metro TV, NET TV, Kompas TV, dan INews. Fenomena kemunculan televisi lokal pun mulai banyak di seluruh kota di provinsi di Indonesia, seperti Bali TV, Jogya TV, Jak TV, Cahaya Banten TV, termasuk televisi lokal yang ada di Provinsi Jawa Barat seperti Bandung TV, STV, PJTV, IMTV, MQTV, Spacetoon TV, Megaswasra dan televisi lokal lain yang secara keberadaan rumah produksi berada di luar kota Bandung.

Namun pada tataran faktual, lembaga penyiaran televisi masih banyak yang belum bisa melaksanakan fungsinya dengan baik dan masih berorientasi pada kepentingan bisnis semata. Hak-hak publik untuk memperoleh informasi yang mendidik pun terabaikan, spirit demokrasi penyiaran, kepentingan publik dan

pemberdayaan masyarakat pun tidak tercipta dengan baik.[4]

Tahun 2002, menjadi titik balik dunia penyiaran di Indonesia ketika UU Nomor 32 tentang Penyiaran diberlakukan. Undang-undang ini menjadi payung hukum bagi beroperasinya stasiun televisi yang berada di daerah dengan lingkup siaran di daerah. Stasiun televisi seperti ini dikenal sebagai televisi lokal juga televisi berjaringan. Kebutuhan untuk mendirikan televisi tetap menjadi animo besar dari berbagai kalangan termasuk masyarakat itu sendiri, tidak terkecuali di kalangan praktisi penyiaran dan masyarakat daerah di Indonesia.

Banyak faktor yang menyebabkan dari besarnya animo kalangan masyarakat untuk mendirikan media penyiaran televisi lokal atau televisi daerah. *Pertama*, Undang-Undang Nomor 32 tahun 2002. *Kedua*, faktor otonomi daerah. Adanya demokratisasi daerah menjadikan sentralisme kekuasaan dan kebijakan harus didistribusikan kepada daerah-daerah. Desentralisasi ini sudah barang tentu melahirkan peluang adanya kebijakan daerah untuk menentukan media penyiarannya sendiri. *Ketiga*, faktor kebutuhan

4 Permasalahan lain yang muncul antara lain berkaitan dengan peraturan kewenangan masalah teknis seperti penetapan frekuensi, standar peralatan, isi siaran dan lain sebagainya. Regulator di sisi lain sebagai lembaga independen mempunyai tugas untuk mengatur hal-hal yang berkaitan dengan penyiaran, perlu memfasilitasi berbagai *stakeholder* penyiaran publik untuk membicarakan masalah-masalah tersebut. Lembaga penyiaran publik di Indonesia merupakan paradigma baru yang mencirikan bahwa pemerintah lebih berorientasi pada kepentingan publik yang bersifat *bottom up* dari pada *top down*. Meskipun mekanisme dan karakteristik penyelenggara lembaga penyiaran publik sudah diatur dengan jelas dalam PP Nomor 11, 12, dan 13 Tahun 2005.

informasi lokal. Informasi sudah menjadi kebutuhan semua kalangan masyarakat tanpa kecuali masyarakat daerah. Masyarakat daerah inilah yang membutuhkan informasi yang lebih luas lagi kapasitasnya, tentang lokalitas informasi kedaerahannya sendiri. Suplai informasi ini akan kompatibel dan representatif diberikan oleh media televisi yang berstatus lokal. Keempat, pemerataan investasi, tidak bisa disangkal bahwa membangun dan mendirikan media penyiaran televisi tidak semata merupakan kebutuhan dari adanya otonomisasi dan desentralisasi yang tengah terjadi di seluruh daerah Indonesia, akan tetapi mendirikan media penyiaran merupakan lahan investasi yang cukup menjanjikan bagi kalangan msyarakat sekitar.

Berdasarkan pengamatan sementara banyak televisi lokal di Jawa Barat yang kemasan pada siaran informasi yang bersifat seremonial. Di tengah-tengah kesulitan dana bagi lembaganya, nampak siapa yang memiliki akses ke media, dialah yang paling sering dimunculkan oleh televisi tersebut. Oleh karena itu masalah keseimbangan (*cover both side)* menjadi penting. *New value* atau nilai berita sudah tentu menjadi pedoman penting bagi redaktur/editor untuk mempertimbangkan lolosnya suatu berita; namun kondisi reporter dari segi peta kognisi, pengalaman dan profesionalisme, termasuk keterampilan dan kepandaian untuk mencari, menseleksi serta menyajikan berbagai fakta di lapangan umumnya belum terlalu menggembirakan. Banyak hal yang melatarbelakanginya, di antaranya faktor rendahnya pengalaman di bidang jurnalistik elektronik baik

ditinjau dari manajemen produksi, finansial, keterampilan juga banyaknya sumber daya manusia dari kalangan *fresh graduate* yang baru pertama kali terjun di dunia jurnalistik siaran, sehingga kualitas produksinya belum memadai.

Di daerah pengusaha berlomba-lomba mendirikan televisi swasta lokal. Di Jawa Barat saja, ada 50 pemohon izin yang tersebar di 26 kabupaten/kota, paradigma sebagai industri bisnis tidak berubah. Pada beberapa kasus, kepemilikian media ini masih dikuasai para pemodal kuat dan yang sudah dimiliki beberapa lembaga penyiaran sebelumnya. Mereka melihat peluang dan sekarang berekspansi ke daerah melalui televisi lokal. Di sisi lain para pengusaha tingkat lokal (daerah) yang terjun ke dalam bisnis penyiaran, umumnya "pemain baru" yang belum optimal dari segi teknis, pemodalan, sumber daya manusia, serta profesionalisme. Kondisi ini jelas ada pengaruhnya pada penyelenggaraan dan isi siaran yang diproduksinya. Prinsip *diversity of content,* isi yang mengangkat kebutuhan dan kepentingan masyarakat lokal belum terakomodasi. Apalagi untuk mengangkat potensi dan kearifan lokal, masih diperlukan proses panjang, oleh karena memerlukan riset, keahlian dan keterampilan yang tinggi untuk mewujudkannya. Ditinjau dari segi bisnis, acara tersebut biasanya memerlukan biaya yang mahal dan belum tentu meningkatkan *rating* secara signifikan. Untuk pemilik dan pengelola yang hanya mengejar keuntungan semata, jelas acara yang membutuhkan biaya mahal jadi pertimbangan prioritas produksinya. Sebaliknya acara yang dianggap menarik perhatian, disukai selera pasar dan biaya murah

menjadi prioritas utamanya. Untuk itu masalah tanggung jawab sosial menjadi mutlak dimiliki oleh para penyelenggara media komersial.

Televisi sebagai lembaga pers yang mempunyai pengaruh atau dampak yang luas di masyarakat terutama sebagi pembentuk opini publik, secara ideal, informasi yang diharapkan banyak pihak adalah pemberitaan yang benar, komprehensif dan cerdas. Media juga dituntut harus akurat tidak boleh berbohong. Selain itu fakta seyogyanya dipisahkan dengan tegas melalui opini. Akurasi walaupun sulit ditegakkan karena kompleks dan mahal, namun penyajian secara seimbang menjadi harapan audiens. Perkembangan di atas sejalan dengan deregulasi politik yang mangarah pada desentralisasi kebijakan dalam kerangkan otonomi daerah. Dalam konteks ini, kepentingan pusat dan daerah akan ditempatkan dalam perimbangan yang adil. Dengan kata lain, dalam kerangka otonomi daerah, kebutuhan dan prakarsa masyarakat di daerah akan menjadi lokomotif yang menghela laju pembangunan daerahnya.

Komisi Penyiaran Indonesia Daerah (KPID) Jawa Barat pernah melakukan pemantauan terhadap televisi lokal yang bertempat di Kota Bandung. “Berdasarkan hasil pemantaun KPID Jawa Barat tahun 2006, siaran informasi televisi lokal dapat dikemukakan bahwa bentuk penyajian siaran informasi yang ditayangkan lebih banyak ditayangkan dalam bentuk warta berita yang disajikan pada waktu petang hari yaitu antara jam 18.00 sampai dengan jam 20.00. Acara ini muncul setiap hari di ketiga stasiun televisi yang diamati. Konten berita didomeninasi oleh *event* yang

berlangsung di Kota dan Kabupaten Bandung, meski sesekali muncul berita dari luar kota utamanya ketika acara tersebut melibatkan Gubernur Jawa Barat. Dari 19 warta berita atau sekitar 58 persen yang ditayangkan di Bandung TV, TVRI dan STV, ternyata TVRI sebagai TV Publik yang lebih memfokuskan '*current affair*" yang terjadi di instansi/lembaga pemerintah. Sedangkan Bandung TV dan STV sebagai televisi swasta lebih terfokus pada berita yang bersumber dari masyarakat seperti LSM, organisasi massa, organisasi politik, dan lain-lain. Kultur TVRI sebagai stasiun "pelat merah" tidak berubah meski statusnya telah berganti. Bahkan intensitasnya tampak lebih kental. Hal ini boleh jadi karena ketergantungan soal anggaran. Dikaji dari sisi kepentingan publik kecenderungan ini kurang sehat. Karena salah satu tujuan hakiki peningkatan sebaran informasi adalah penguatan pranata pengawasan masyarakat terhadap pejabat publik.[5]

B. Pandangan Kritis terhadap Media

Ada beberapa pandangan krusial yang dikemukakan oleh paradigma kritis tentang keberadaan dan fungsi media serta wacana media yang ada. Ini berarti bahwa paradigma kritis mempunyai pandangan tersendiri mengenai sumber bagaimana media berproduksi, posisi media, pelaku media yang menghasilkan liputan, khususnya dalam konteks struktur makro sosial yang ada. Setidaknya ada beberapa titik kritis dalam hal ini yang bisa

5 Laporan Penelitian tentang Isi Siaran Faktual TV Lokal Berdasarkan Hasil Pemantauan KPID Jawa Barat, tahun 2007.

diungkapkan. Titik kritis pertama adalah soal pemahaman tentang fakta yang diangkat oleh media atau teks berita yang ada. Fakta yang diangkat oleh media lebih banyak dipahami sebagai fakta semu. Maka dapat dikatakan berita lebih merupakan ranah pergulatan wacana antara berbagai ideologi wartawan atau media. *Setting* fakta yang dibuat dalam media massa lebih merupakan area konfliktual kepentingan sosial.

Titik kritis kedua adalah posisi media itu sendiri. Titik kritis ini mau mengatakan bahwa media adalah instrumen elite untuk menyebarkan ideologi dominan (Barrat, 1994: 48-52). Media dan berita media massa adalah subjek yang mengkonstruksi realitas melalui simbol dan pemaknaan yang dibuat oleh media massa, lengkap dengan pandangan, bias dan keberpihakannya. Titik krusial lainnya untuk memahami posisi media adalah soal politik simbol dan pemaknaan yang dibuatnya. Makna tidak dipengaruhi oleh struktur tapi lebih banyak dibentuk oleh praksis pemaknaan yang ada dalam masyarakat. Media massa menentukan definisi realitas melalui pemilihan simbol dan bahasa yang tepat. Masalah penting yang ditemukan oleh paradigma kritis dalam konteks ini adalah siapa yang memegang kendali dalam proses definisi dan pemaknaan realitas yang dilakukan oleh media massa? Dalam struktur sosial, kelompok mana yang lebih banyak diuntungkan dalam proses pemaknaan dominan yang terjadi? Siapa yang mendefinisikan apa? Kelompok mana yang terus menerus menjadi objek penderita dalam proses pemaknaan seperti itu?

Titik krusial lainnya, menurut paradigma kritis dalam konteks penelitian yang akan dilakukan, adalah posisi wartawan. Wartawan tetap saja menjadi partisipan dari kelompok yang ada dalam masyarakat. Wartawan mempunyai latar belakang sosial ideologi, nilai politik yang akhirnya mempengaruhi bagaimana ia menghasilkan, memilih simbol dalam seluruh pemberitaannya. Wartawan dan profesionalisme wartawan tidak dapat melepaskan diri dari proses praksis kelas. Dengan demikian, proses dan kerja media tidak didasarkan oleh dasar profesionalisme "objektif" tapi lebih meletakkan pada landasan ideologi dan hegemoni yang terjadi. Profesionalisme merupakan bagian yang integral dari kontrol kelas. Kebebasan media lebih merupakan rangkaian kontrol dan konsep kelas yang telah dibuat oleh elite dominan (Barrat, 1994: 48-52).

Terakhir adalah titik krusial tentang hasil liputan. Persoalan liputan yang objektif selalu menjadi masalah. Paradigma kritis melihat bahwa bukan objektivitas berita yang seharusnya dicari. Persoalannya adalah apakah media atau berita yang diproduksi itu mengandung bias atau tidak. Persoalan lainnya adalah bahwa kenyataan wartawan merupakan bagian kecil dari seluruh struktur sosial yang lebih besar. Permasalahannya bukan terletak pada hasil liputan atau sang wartawan itu sendiri, melainkan bahwa struktur sosial di luar wartawan begitu kuat mempengaruhi seluruh isi berita media massa (Carey, 1982: 24).

Penelitian tentang televisi di negara-negara Eropa dan Amerika kebanyakan lebih menekankan pada

implikasi globalnya daripada implikasi nasionalnya, Marshal McLuhan memperkenalkan konsep *Desa Global atau Desa Buana* tahun 1960. Karyanya dimulai dengan The Gutenberg Galaxy (1962) yang mengarahkan perhatian pada ciri-ciri intrinsik dari media termasuk percetakan, radio dan televisi. Dalam karya-karyanya membahas tentang sejumlah media bukan pada pesan dan kandungannya dan tidak memberikan perhatian sedikit pun pada perbedaan-perbedaan nasional di negara-negara yang langsung terpengaruh, struktur pendidikan, pola pengendalian, rentang isi dan gaya presentasinya. Namun, ia mengemukakan kaidah umum tentang desa atau dunia yang dipengaruhi oleh tradisi dan pengalaman nasional Kanada, sehingga sosok McLuhan tetap bertahan sebagai seorang komentator bukan analis lagi dari televisi (McLuhan, 1968: 190).

C. Teori Kritis Terhadap Media

Media massa sering dikaji oleh para ilmuwan berdasarkan dua perspektif, ada yang mengkaji dengan perspektif objektif dan perspektif subjektif. Pada perspektif objektif media massa khususnya televisi sering dipandang sebagai kekuatan yang akan memberikan pengaruh pada audiensnya sehingga penelitian-penelitian terfokus seputar efek televisi baik efek komunikator, pesan bahkan juga medianya. Dalam perspektif ini teori-teori media massa yang digunakan pada umumnya adalah teori-teori yang beraliran *positivism* dan model-model komunikasi massa yang sifatnya linier maka teori-teori yang digunakan banyak '*bernafaskan*' teori-teori

behaviorisme seperti teori stimulus-respon, teori belajar Albert Bandura, model jarum hipodermik, *agenda setting*, kultivasi, dan lain sebaginya.

Pada perspektif subjektif media massa bukan sekadar dipandang sebagai media yang memiliki kekuatan yang luar biasa, namun suatu industri yang sangat rumit dan kompleks, sehingga kajian terhadapnya bisa mencakup persoalan industri media, teks dan konsumen media sehingga bukan lagi penelitian seputar efek media massa. Dalam perspektif subjektif seringkali menjadi pijakan penelitian adalah teori-teori yang berada dalam paradigma kritis dan konstruktivisme, sehingga teori-teori yang mewarnai penelitiannya misalnya teori ekonomi-politik media, teori kritis, teori budaya (*cultural studies*), teori poskolonis, teori feminis dan lain sebagainya.

Marx yang melatarbelakangi pemikiran kritis menyatakan bahwa media adalah tempat pertarungan ideologi terjadi. Sementara Habermas sebagai salah satu pemikir dari aliran ini menegaskan bahwa media merupakan sebuah realitas di mana ideologi dominan dalam hal ini kapitalisme disebarkan kepada khalayak dan membentuk apa yang disebutnya sebagai kesadaran palsu (*false consciousness*). Kesadaran in merupakan kesadaran yang terbentuk atas dasar kepentingan kelompok dominan agar kepentinga mereka tetap terjaga.

Berangkat dari gambaran tersebut maka media dan interaksinya dengan khalayak menjadi begitu penting untuk selalu dikritisi. Media dalam prakteknya adalah ruang di mana ideologi dipertarungkan untuk mendapat tempat dalam benak khalayak. Siapa yang

bertarung dalam kehidupan media menjadi penting untuk dilihat kekuasaannya. Siapa yang mampu memanfaatkan kekuasaannya dalam mempengaruhi media? Seberapa besar kekuasaan tersebut bermain dalam praktik media tersebut? Dengan kata lain media tidak saja sekadar sebuah saluran komunikasi akan tetapi juga sebagai sebuah institusi yang telah menjadi bagian dari masyarakat dengan pertarungan ideologi di dalamnya.

D. Ekonomi Politik Media

Terdapat sebuah premis dalam kajian Marxis mengenai posisi media dalam sistem kapitalisme liberal, yaitu bahwa media massa adalah kelas yang mengatur. Media massa diyakini sebagai medium lalu lintas pesan atau merupakan salah satu unsur sosial dalam suatu masyarakat. Di samping itu terdapat pula di dalamnya yang menggambarkan bahwa media juga sebagai alat untuk menundukkan dan memaksakan konsensus oleh kelompok yang secara ekonomi politik dominan. Media sebagai alat atau sebagai perangkat ideologis, melalui mana produk-produk disampaikan, dapat melanggengkan dominasi kelas pemodal terhadap publik yang diperlukan sebagai mata-mata konsumen, dan terhadap pemegang kekuasaan untuk memuluskan lahirnya regulasi-regulasi yang pro pasar.

Sejarah menunjukkan bahwa media massa akhirnya mencapai puncak perkembangan sebagai lembaga kunci dalam masyarakat modern. Media massa mampu mempresentasikan diri sebagai ruang publik yang utama dan turut menentukkan dinamikan

sosial, politik dan budaya di tingkat lokal maupun global. Media juga menjadi medium iklan utama yang secara pasti mampu meningkatkan penjualan produk atau jasa. Media massa juga mampu menghasilkan surplus ekonomi dengan menerapkan peran penghubung antara dunia produksi dan konsumsi. Namun, hampir selalu terlambat disadari bahwa media massa di pihak lain juga menyebarkan atau memperkuat struktur ekonomi dan politik tertentu. Media juga tidak hanya mempunyai fungsi sosial ekonomi, tetapi juga menjalankan fungsi sosial ideologis. Oleh karena itu, fenomena media bukan hanya membutuhkan pengamatan yang didasarkan pendekatan-pendekatan ekonomi tetapi juga pendekatan politik (Golding dan Murdock, 1997: 197).

Sangat menarik untuk dikaji bagaimana peranan media dalam struktur politik yang berlaku di sebuah negara. Prinsip utama yang diperhatikan adalah dalam sistem indsutri kapitalis, media massa harus diberi perhatian yang cukup sebagimana industri dan distribusi lain. Keadaan yang ditemukan pada level kepemilikan media, praktik-praktik pemberitaan, dinamika indsutri penyiaran dan sebagainya, mempunyai hubugan yang saling menentukan dengan kondisi ekonomi-politik spesifik yang berkembang di suatu negara, serta pada gilirannya juga dipengaruhi oleh kondisi ekonomi politik global (Hidayat: 2000: 89).

Dalam diskurus komunikasi modern, salah satu isu utama yang sering dilontarkan adalah pola kepemilikan dan parktik produksi dan distribusi produk media yang hanya terkonsentarsi pada segelintir kelompok bisnis besar. Gejala konsentrasi media di

satu sisi dianggap tidak terhindarkan ketika situasi global memang menghendaki upaya yang mengarah pada konsolidasi dan konvergensi sejumlah paradoks yang berkaitan dengan fungsi media sebagai ruang publik sejumlah fungsi-fungsi sosial lainnya.

Struktur industri media yang terkonsentarsi sebenarnya adalah tahapan akhir dalam siklus evolusi menuju lembaga indsutri modern. Pada tahap awal perkembangan kultur indsutri, produksi barang dilakukan dalam skala terbatas dan didistribusikan secara terbatas. Proses distribusi dan penjualan lalu menjadi terpisah dan terkonsentrasi. Perkembangan teknologi kemudian membuat proses produksi menjadi komersial sifatnya, dan memungkinkan aktivitas konsumsi dalam skala besar dan bersifat impersonal. Proses diferensiasi terjadi di sini, ketika pertumbuhan indsutri mulai mengalami kejenuhan dan muncul tekanan-tekanan akibat meningkatnya ongkos produksi dan distribusi, penurunan keuntaungan, dan perubahan karakter pasar. Dengan demikian terjadi transisi dari proses diferensiasi ke proses konsentarsi.

Untuk melakukan efisiensi sebagai salah satu strategi dalam menghadapi ketatnya kompetisi, sejumlah perusahaan menyatukan diri dan merger. Proses konsolidasi ini kemudian menstimulasi gejala konsentrasi, yakni mengendalikan unit produksi dalam satu level atau berbeda tataran pada beberapa perusahaan besar. Konsentarsi merupakan hasil dari tiga tahapan proses yang berbeda namun saling berhubungan yakni, integrasi, diversifikasi dan internasionalisasi. Proses integrasi dapat terjadi secara horizontal maupun vertikal. Integrasi horizontal terjadi

ketika suatu kelompok bisnis mempunyai unit tambahan dalam tingkat produksi yang sama. Sedangkan integrasi vertikal terjadi ketika kelompok bisnis melakukan ekspansi terhadap tahapan produksi yang berbeda. Kedua jenis integrasi ini lazim terjadi melalui mekanisme merger dan *take over*. Integrasi horizontal memungkinkan perusahaan melakukan konsolidasi dan memperluas pengawasan terhadap lini produksi yang sama. Sedangkan integrasi vertikal memungkinkan satu perusahaan memperluas kontrol terhadap proses produksi yang berbeda, sehingga pada titik ekstrimnya adalah penguasaan proses produksi dari hilir ke hulu (Mosco, 1996: 119).

Diversifikasi terjadi ketika satu peruasahaan melakukan ekspansi ke bidang usaha lainnya. Perusahaan media memperluas bisnisnya ke bidang penerbitan, perfilman, periklanan, rekaman dan sebagainya. Bisa juga sebaliknya, pemain bisnis di bidang lain mencoba untuk melebarkan sayapnya ke bisnis media sebagai strategi untuk mengefektifkan proses distribsui produk, untuk meningkatkan posisi perusahaan, serta untuk meningkatkan kapasitas perubahan menghadapi resiko-resiko krisis di bidang usaha tertentu. Internasionalisasi adalah konsentrasi yang terjadi ketika perusahaan domestik membuka diri terhadap arus investasi asing. Tekanan kapitalisme global yang berpusat pada kaidah neoliberal memaksa pemerintah untuk menerapkan deregulasi untuk membuka lebih lebar lagi pintu investasi serta agen-agen asing. Namun, berbagai kasus dalam bisnis media memperlihatkan bahwa modal asing merupakan sebuah kebutuhan karena terbatasnya modal domistik

yang dapat digunakan untuk melakukan ekspansi pasar di tengah-tengah kompetisi antarmedia semakin ketat, memaksa media melakukan impor program dari luar. Pada titik inilah distributor asing mengambil keuntungan.

Dalam konteks Indonesia, permasalahan seputar konsentrasi menjadi wacana. Pada zaman Orde Baru, bisnis media terkonsentarsi pada sekelompok kecil pengusaha dan aktor politik yang memiliki akses ke pusat kekuasaan. Lalu, apakah terdapat usaha-usaha untuk mengubah gejala konsentrasi media Oder Baru? Perubahan yang diharapkan adalah dapat menciptakan sebuah ruang yang kondusif bagi terwujudnya peran media sebagai perangkat publik untuk melakukan pengawasan terhadap penyelenggara negara, serta untuk mengawasi praktik-praktik yang terjadi dalam bisnis media. Atau bagaimanakah interkasi agen-agen dan struktur atau hubungan antaragen sosial dalam realitas industri media di Indonesia? Rezim Orde Baru sebagi agen pelaku sosial mempunyai kapasitas untuk menentukan arah proses komersialisasi, liberalisasi dan internasionalisasi yang kemudian melahirkan kapitalisme kroni.

Namun bersamaan dengan gejala ini, terdapat tekanan eksternal yang bersumber pada kaidah neoliberalisme yang akhirnya memaksa Orde Baru mengoreksi kebijakan liberalisasi selektif yang telah menimbukan struktur kapitalisme kroni, termasuk dalam sektor industri media. Mengenai hal ini, mungkin pemikiran Gramsci sangat relevan seperti yang tercantum dalam konsep *passive revolution* (revolusi pasif) dan telah diuji oleh Bern Rottgers dalam

tulisannya *Passive Revolution of Capitalism: Political Restructuration of the Market and the Neoloberal Expansion of the State.* Rottgers mengkritik dikotomi yang diberlakukan selama ini yakni terdapatnya pemisahan antara pasar dan negara. Neoliberalisme digambarkannya sebagai sebuah proyek politik negara yang ditujukan untuk sebuah *radical restructuration of sosial realtions* (restrukturasi radikal hubungan-hubungan sosial). Tentunya, melalui tindakan negara, bangunan neoliberal dibentuk kembali. Rottgers menolak anggapan bahwa dalam era neoliberalisme, peran negara akan hilang atau berkurang. Ia mengajukan sebuah tesis yaitu bahwa dari ekspansi negara dalam neoliberalisasi, justru makin diperkuat melalui organisasi-organisasi internasional atau perjanjian multilateral seperti NAFTA, AFTA dan sejenisnya, dan dengan demikian akan mengubah keseimbangan kekuatan yang lebih menguntungkan modal transnasional.

Ekonomi politik adalah disiplin ilmu yang telah dikembangkan sejak abad yang lalu, yang kemunculannya sebagai sebuah pendekatan dengan perkembangan kapitalisme. Perspektif ini memiliki beberapa varian, yang di antaranya adalah varian yang mengguanakan kritis. Varian ekonomi politik kritis ini melihat liberalisasi sebagai proses yang sering mengesampingkan aspek moral sosial. Ekonomi politik yang kritis ini muncul sebagai hasil dari respons terhadap ortodoksi ekonomi neoklasik. Kritik utama yang diuji oleh ekonomi politik kritis ini adalah untuk meluruskan tuduhan yang beranggapan bahwa ekonomi politik sebagai sebuah perspektif yang selalu

menyandarkan pada prinsip-prinsip determinansi ekonomi, yang menganggap faktor-faktor ekonomi sebagai satu-satunya faktor yang menentukan perkembangan masyarakat modern. Para penganut ekonomin politik mengkritik paham ekonomi neoklasik yang sangat yakin bagi munculnya kompetisi yang sempurna dalam sistem ekonomi liberal (Mosco, 1996: 23).

Studi ekonomi politik kritis memiliki tiga varian utama, yakni *instrumentalis, strukturalis,* dan *konstruktivis*. Pada varian *instrumentalis*, media massa dipandang sebagai instrumen bagi kelas dominan. Kelas pemodal yang menggunakan kekuasaan ekonomi pasar untuk memastikan bahwa arus informasi publik berjalan sesuai dengan misi dan tujuan mereka. Analisis *strukturalis* cenderung melihat struktur sebagai sesuatu yang monolitik, mapan, statis, dan determinan. Dan analisis *konstruktivis*, sebagai hasil kontradiksi antara analisis instrumentalis dan strukturalis. *Konstruktivis* memandang struktur sebagai suatu yang belum sempurna dan bergerak dinamis (Mosco, 1996: 24).

The New Palgrave mendefinisikan ekonomi politik sebagai ilmu mengenai kesejahteraan dan berkaitan dengan usaha-usaha yang dilakukan manusia untuk menawarkan keinginan dan memuaskan keinginannya. Sementara Mosco berpendapat bahwa ekonomi politik merupakan studi mengenai relasi-relasi sosial terutama relasi kekuasaan yang secara bersama-sama mendasari produksi, distribusi dan konsumsi sumber-daya (Mosco, 1996: 25).

Secara historis, Mosco mencatat sebelum menjadi disiplin ilmu, dan sebelum dikukuhkan sebagai deskripsi intelektual bagi sistem produksi, distribusi dan perubahan, ekonomi politik mengandung makna 'tradisi sosial (*sosial custom*), *praxis* dan pengetahuan untuk mengatur rumah tangga, surat-menyurat dan berbagai aktivitas komunitas lainnya. Secara khusus, term 'ekonomi' didasarkan pada kosa kata Greek, *oikos* yang berarti 'rumah' dan *nomos* yang berarti 'hukum'oleh karena itu pada mulanya ekonomi merujuk pada pengertian pengaturan rumah tangga. Sementara politik muncul dari kosa kata Greek *polis* yang mengandung pemahaman *city-state*, unit dasar organisasi politik semasa periode klasik. Oleh karena itu terminologi ekonomi politik asalnya dipakai dalam manajemen politik dan keluarga rumah tangga (Mosco, 1996: 24). Hingga menjelang abad 21, ekonomi politik media banyak didefinisikan sebagai "studi mengenai relasi-relasi sosial khususnya relasi kekuasaan yang dalam interaksinya secara bersama-sama menentukan aspek produksi, distribusi dan konsumsi".

Mosco (1996: 27-37) menjelaskan terdapat empat karaktersitik umum ekonomi politik. Pertama, ekonomi politik merupakan studi mengenai *perubahan sosial* dan *transformasi sejarah*. Tentu saja studi tentang hal ini memiliki varian yang berbeda, ada yang kritikal dan juga ada yang liberal. Bagi teoritisi *criticalpolitical-economy* menurut Golding & Murdoch (1992: 16-17), ekonomi politik secara khusus tertarik dalam menginvestigasi dan mendeskripsikan *late capitalism*. Isu dan fokusnya terutama mengenai cara-cara bagaimana aktivitas komunikasi distrukturkan oleh

distribusi yang tidak merata mengenai sumberdaya material dan simbolik. Sementara *liberal political economy* mengartikan ekonomi politik dalam perubahan sosial dan transformasi sejarah tadi, sebagai suatu doktrin dan seperangkat prinsip untuk mengorganisir dan menangani ekonomi pasar, guna tercapainya suatu efisiensi yang maksimum, pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan individu. Isu dan fokusnya terkonsentrasi pada struktur dan mekanisme pasar yang membuat konsumen memilih antara komoditas bersaing pada basis kegunaan dan kepuasan.

Kedua, studi berakar dari suatu analisis yang lebih luas mengenai totalitas sosial. Di sini ekonomi politik menurut Mill merupakan satu di antara dasar memahami keseluruhan aspek sosial. Pandangan lain dalam hal ini, ekonomi politik merupakan studi mengenai aturan-aturan yang menata hubungan individu dan kelembagaan oleh karena itu seluruh bidang sosial pada dasarnya merupakan bidang analisis ekonomi politik.

Ketiga, karakteristiknya adalah filfasat moral, artinya mengacu kepada nilai-nilai sosial (*wants about wants*) dan konsepsi mengenai praktek sosial. Prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan dan *publik goods* merupakan referensi utama dari pertanyaan moral mendasar ekonomi politik.

Keempat, karakteristiknya *praxis*, yakni suatu ide yang mengacu kepada aktivitas manusia dan secara khusus mengacu pada aktivitas kreatif dan bebas di mana orang menghasilkan dan mengubah dunia dan diri mereka (Mosco, 1996: 27-37). Golding dan Murdock (dalam Barrat, 1995: 186) menambahkan

bahwa ekonomi politik juga *concern* dengan keseimbangan antara organisasi kapitalis dan intervensi publik.

Dalam konteks spesifik ini, studi perubahan dan transformasi sejarah fokus memahami cara-cara bagaimana aktivitas media yang distrukturkan oleh distribusi yang tidak merata mengenai sumberdaya material dan simbolik oleh negara maupun pasar sebelum maupun setelah era industrialisasi media. Artinya lebih memilih varian yang kritikal. Ini sangat relevan dengan konteks kesejarahan di Indonesia di mana penetrasi negara dan pasar atas media amat dominan dalam penggal sejarah tertentu, misalnya pada masa Orde Baru. Studi juga tidak semata memandang faktor ekonomi yang mendeterminasi keseluruhan proses media melainkan berkaitan erat dengan faktor politik, sosial dan budaya sebagai suatu totalitas.

Bagi Mosco, ada tiga *entry* konsep dalam ekonomi-politik-media, antara lain (lihat: 1996: 141-245):

1 ***Commodification***, yakni pemanfaatan barang dan jasa dilihat dari kegunaannya yang kemudian ditransformasikan ke dalam komoditas yang dinilai dari apa maknanya di pasar. Ada beberapa bentuk komodifikasi yang sebaiknya kita pahami. Pertama, *komodifikasi isi*, yakni proses mengubah pesan dan sekumpulan data ke dalam sistem makna menjadi produk-produk yang dapat dipasarkan. Sebagai contoh dalam acara TV dibuat program yang dijadikan satu paket produk dengan iklan yang dapat dipasarakan oleh media. Kedua, *komoditi khalayak* diartikan sebagai media massa

menghasilkan proses di mana perusahaan media memproduksi khalayak dan menyerahkannya pada pengiklan. Program-program media digunakan untuk menarik khalayak. Pemasang iklan membayar perusahaan media untuk mengakses khalayak, oleh karenanya khalayak "diserahkan" kepada perusahaan pengiklan. Ketiga, *komoditi sibernetik* yang terdiri dari *intrinsic commodification* dan *extensive commodification*. *Intrinsic commodification* adalah khalayak sebagai media yang berpusat pada pelayanan jasa rating khalayak. Jadi yang dipertukarkan bukan pesan atau khalayak melainkan rating. Sementara *extensive commodification* adalah proses komodifikasi menjangkau seluruh kelembagaan pendidikan informasi pemerintah, media, dan budaya yang menjadi motif atau pendorong sehingga tidak semua orang dapat mengakses. Keempat, *komodifikasi tenaga kerj*a menyangkut dua proses. Proses pertama penggunaan sistem komunikasi dan teknologi untuk memperluas komodifikasi proses tenaga kerja, termasuk industri komunikasi, dengan menambah fleksibilitas dan pengendalian pada majikan atau pemilik. Proses kedua, ekonomi politik digambarkan sebagai proses ganda di mana tenaga kerja dikomodifikasi dalam proses menghasilkan komoditas barang dan jasa.

2 ***Spatialization***. Proses ini dalam kajian ekonomi politik media didefinisikan sebagai: "...*the institusional extension of corporate in the communication indsutry*". Ekonomi-politik komunikasi dapat mengambil keuntungan dengan melihat

spasialisasi sebagai suatu cara untuk memahami hubungan *power-geometris* bagi proses menetapkan ruang, khususnya ruang yang dilalui arus komunikasi. Bahasan Mosco tentang spasialisasi adalah mengenai integrasi secara horizontal dan vertikal. Integrasi horizontal adalah: "*when a firm in one line of media buys a major interest in another media operations, not directly related to the original business, or when it takes a major stake in a company entirelyoutside of the media* ". Ketika sebuah perusahaan yang ada dalam jalur media yang sama membeli sebagian besar saham pada media lain, yang tidak ada hubungan langsung dengan bisnis aslinya atau ketika perusahaan mengambil alih sebagian besar saham dalam suatu perusahaan yang sama sekali tidak bergerak dalam bidang media. Sementara integrasi vertikal adalah: "*the concentration of firms within a line of business that extends a company's control over the process of production*". Konsentrasi perusahaan dalam suatu jalur usaha yang memperluas kendali sebuah perusahaan atas produksi. Contoh yang diberikan Mosco, ketika MCA sebagai produsen film Hollywood, membeli *Cineplex-Odeon* sehingga dia memiliki kemampuan mengendalikan distribusi film.

3 ***Structuration***. Menggambarkan proses melalui mana struktur dibangun dari agensi manusia, meskipun mereka menyediakan "medium" dari konstitusi itu. Kehidupan sosial itu sendiri terdiri atas konstitusi struktur dan agensi. Karakteristik penting dari teori strukturasi ini adalah kekuatan

yang diberikan pada perubahan sosial. Proses perubahan sosial adalah proses yang menggambarkan bagaimana struktur diproduksi dan direproduksi oleh agen manusia yang bertindak melalui medium struktur-struktur ini. Strukturasi ini menyeimbangkan kecenderungan dalam analisis politik ekonomi untuk menggambarkan struktur seperti lembaga bisnis dan pemerintahan dengan menunjukan dan menggambarkan ide-ide agensi, hubungan sosial dan proses serta praktik sosial. Agensi merupakan konsepsi sosial fundamental yang mengacu kepada para individu sebagai aktor sosial yang perilakunya dibangun oleh matriks hubungan sosial dan *positioning*termasuk kelas, ras dan gender. Proses strukturisasi ini mengkonstruksi hegemoni, sesuatu yang apa adanya, masuk akal, dialamiahkan cara berfikir tentang dunia termasuk segala sesuatu dari kosmologi melalui etika. Pada praktik sosial yang digambarkan dan dikontekskan dalam kehidupan struktur.

Walaupun faktor yang paling berpengaruh dalam analisis ekonomi politik adalah institusi media dan konteksnya, konsep Mosco tersebut dipandang cocok untuk menganalisis sejumlah rentang aktivitas media, dari mulai produksi sampai perkara resepsi dalam satu kesatuan model. Dalam konteks spesifik penelitian ini, ekonomi politik akan sangat membantu memahami hubungan dialektis antara agensi (aktor sosial di tubuh TV) yang bertindak dalam medium struktur TV yang juga dipengaruhi oleh struktur industri secara lebih luas. Bagaimana relasi kekuasaan juga mempengaruhi

proses komodifikasi, spasialiasasi, dan strukturasi TV selama dan sesudah pemerintahan tertentu.

Sedangkan Golding & Murdock (dalam Barratt 1995: 187), mengajukan pemetaan ekonomi politik menjadi empat, yaitu perkembangan media, perluasan jangkauan korporasi, komodifikasi dan perubahan peran intervensi negara dan pemerintah. Sedikit lebih banyak dibanding *mapping* yang ditawarkan Schiller yang hanya mencakup tiga hal, yaitu imperialisme media, dominasi dan dependensi media.

Ekonomi politik di tahun 1900-an memperlihatkan kesadaran besar akan kebutuhan untuk menunjukan secara tepat bagaimana formasi ekonomi politik media dihubungkan dengan isi media, dan kepada diskursus debat publik serta kesadaran privat. Ekonomi politik masih merupakan kelanjutan dari perencanaan dan perluasan berbagai produksi kebudayaan yang dikontrol atau dipengaruhi oleh perusahaan-perusahaan besar. Hamelink (1994: 98) berpendapat bahwa ada empat kata kunci yang menjadi kata kunci kecenderungan dunia komunikasi saat ini: *digitization*, *consolidation*, *deregulation*, dan yang terakhir *globalization*. Hamelink mengamati bahwa keempat proses tersebut saling berhubungan satu dengan lainnya. Digitalisasi memudahkan integrasi teknologi dan konsolidasi institusi, proses ini mendorong semakin besarnya skala usaha para konglomerat sebuah proses globalisasi yang secara berkelanjutan menyokong kekuasaan dan tingkat pertumbuhan kemampuan mereka dalam melakukan pengambilalihan dan penetrasi pasar.

Pendekatan ekonomi politik biasanya bersifat kritis, atau setidak-tidaknya dipahami sebagai suatu pendekatan kritis. Karena masyarakat sendirilah yang mengontrol masyarakat bukannya pemerintah (Curran, 1991: 176). Keberlangsungan dan jalannya media publik lebih banyak ditentukan oleh kompetisi dari penampilan mereka yang berkaitan dengan bakat *revenue* dan para pelanggan (*audiens*). Negara dalam hal ini mungkin saja bersikap tidak memihak, tetapi sebagai sebuah institusi yang juga memiliki kepentingan ekonomi tentu saja mereka tetap ingin berkuasa, hanya saja tidak dengan cara melakukan deregulasi dalam soal privat dan publik media. Paling tidak hal ini memperbesar isu-isu mengenai pengurangan media publik dengan melakukan privatisasi sebagai implikasi penting untuk menambah kualitas debat publik.

Menurut Golding & Murdock (dalam Barrett, 1995: 201-214), telah terjadi industrialisasi komunikasi massa yang ditandai dengan perubahan dari bentuk pemisahan menuju pemusatan. Siklus perkembangan industri media massa tersebut meliputi: siklus pertama, produksi dengan skala kecil/pribadi dari suatu perluasan produk budaya. Distribusi dan penjualan mulai dipisahkan dan dikomersilkan. Siklus kedua, masuknya teknologi baru ke dalam industri media, mulai terjadi industrialisasi dalam proses produksi maupun distribusinya. Siklus ketiga, ketika masa industri telah mengalami masa-masa kejenuhan oleh karena tekanan berturut-turut seperti naiknya harga, penurunan pendapatan, dan perubahan pola permintaan yang mengakibatkan munculnya pemusatan industri. Siklus terkahir, perkembangan

dari ketegangan antara kemampuan teknologi baru di satu sisi; dan perhatian di bidang ekonomi di sisi lain.

Golding dan Murdock juga menjelaskan munculnya konsentrasi kontrol dan pengaruh terhadap sejumlah besar perusahaan merupakan akibat keterhubungan tiga proses yakni, integrasi, diversifikasi dan internasionalisasi. Integrasimemiliki dua tipe utama yakni integrasi horizontal di mana firma memperoleh tambahan unit pada level yang sama dalam proses produksi. Sementara integrasi vertikal di mana firma mendapatkan tambahan unit pada level yang berbeda. Kedua tipe integrasi tersebut diselesaikan oleh mekanisme yang sudah familiar yakni *merger* dan *takeover*. Diversifikasi, merupakan proses penganekaragaman usaha ekonomi sosial yang dilakukan oleh suatu industri atau pelaku produksi. Dalam konteks industri media, diversifikasi merupakan usaha untuk meluaskan dan membentuk usaha lain atau bahkan sama dengan industri pokok media. Suatu industri media untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya tidak bisa menghindarkan model ini, karena model ini memungkinkan industri media untuk melindungi jalur produksi maupun distribusinya, sehingga bisa mengurangi kerentanan akibat ketergantungan industri media terhadap industri lain yang terkait. Internasionalisasi, konsentrasi internasionalisasi media menyiratkan adanya usaha untuk meluaskan jaringan sosial yang mempunyai dampak sosial, ekonomi dan politik sebuah industri media. Internasionalisasi media bisa dicapai dalam dua usaha besar yaitu: mengekspor hasil media lokal ke bagian-bagian yang lebih luas sampai tingkatan

internasional dan kepercayaan pada penanaman modal asing dalam suatu industri media.

Perspektif ekonomi politik termasuk sebagai perspektif kritis dalam kajian media, di samping *cultural study*, *the critical theory*, *feminism*, *reception theory* dan semiotik. Secara sederhana dapat dikatakan pendekatan ekonomi-politik menolak menyelidiki dinamika politik terpisah dari dinamika ekonominya. Analisis ekonomi politik merupakan sebuah pendekatan terhadap analisis sosial dari komunikasi yang menekankan interaksi faktor-faktor politik dan institusi-institusi ekonomi dalam mendeterminasi komunikasi atau proses-proses lainnya. Analisis ini didasarkan pada asumsi bahwa dinamika industri yang memproduksi budaya (dimensi simbolik) dapat dipahami terutama dalam determinisme ekonomi. Dengan kata lain, pendekatan ini mengemukakan bahwa ideologi, superstruktur atau lingkup/representasi wacana dalam domain publik serta akses khalayak terhadap wacana tergantung pada kekuatan ekonomi, cara pendanaan dan pengorganisasian produksi budaya. Karena itu penelitian lebih diarahkan pada analisis empiris terhadap struktur pemilikan dan mekanisme kerja kekuatan pasar media (Lihat: Shoemaker & Reese, 1991: 112).

E. Televisi Lokal Berjaringan

Kepemilikan televisi-televisi lokal di Bandung, Jawa Barat, tidak terlepas dari para pemilik modal besar yang menginginkan bisnisnya di ranah industri penyiaran bisa berkekspansi keberbagai wilayah dae-

rah di seluruh pelosok tanah air termasuk di tanah Parahyangan ini, di Bandung Jawa Barat. Kepemilikan media televisi lokal berjaringan yang berada dan eksis di Bandung tersebut, termasuk televisi lokal berjaringan Bandung TV, PJTV dan STV adalah televisi lokal berjaringan yang sumber kepemilikan media televisinya merupakan kepemilikan yang terpusat, bukan berasal dari daerah dan sumber daya pemilik modal lokal Bandung itu sendiri, akan tetapi bersumber dari pemilik-pemilik modal media besar yang berada di pusat dan di luar Bandung Jawa Barat.

> ...saya sebagai orang Jawa Barat tentunya ingin memiliki televisi lokal yang bisa bersiaran di Bandung tanah Jawa Barat, meskipun saya bukan pemilik televisi ini, tapi saya sebagai orang Bandung maka ditempatkan di pimpinan redaksi di sini...kalau yang menjadi pimpinan televisinya itu direksi, namanya Komang Dharmayasa, dari Bali TV.[6]

Dari pernyataan yang disampaikan oleh pimpinan redaksi Bandung TV tersebut, jelas yang menjadi top manajemen medianya, yaitu posisi direksinya adalah Komang Dharmayasa. Komang Dharmayasa adalah orang Bali yang memang berasal dari sana. Ia bekerja di Bali TV, dan sebagai pusat kepemlikan media televisi lokal berjaringan dan sebagai pusat manajemen persuahaan maka group Bali TV mengutus seorang perwakilannya untuk menjadi pimpinan utama atau sebagai direksi di televisi lokal berjaringan Bandung TV.

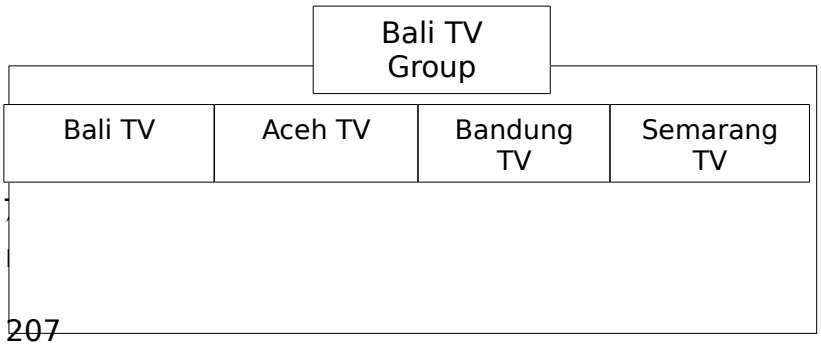
---

6 Wawancara dengan UT, pimpinan redaksi Bandung TV, tanggaL 16 September 2011.

Dilihat dari keberadaannya, Bandung TV merupakan PT Bandung Media Televisi Indonesia berlokasi di Jalan Sumatera Nomor 19, Kelurahan Braga, Kecamatan Sumur Bandung, Kota Bandung 40111. Mempunyai nama sebutan stasiun di udara "Bandung TV" dan memiliki pengesahan akta pendirian/badan hukum dari Departemen Hukum dan HAM Republik Indonesia dengan nomor C-29622 HT.01. 01.TH.2003 serta telah terdaftar di Direktorat Jenderal Pajak dengan nomor NPWP 02.241.732.3-423.000. Kanal/frekuensi yang diusulkan PT Bandung Media Televisi Indonesia adalah 38 UHF. Pemilik PT Bandung Media Televisi Indonesia ini adalah Komang Dharmayasa. Untuk logo dan motto dari PT Bandung Media Televisi Indonesia, manajemen menginginkan adanya unsur warna lokal dan menjadi inspirasi nasional dan internasional.[7]

Stasiun televisi ini merupakan anggota jaringan Bali TV. Stasiun televisi lokal yang berada dalam jaringan Bali TV adalah Bali TV, Aceh TV, Bandung TV, Semarang TV, Sriwijaya TV, Surabaya TV, Jogja TV, dan NKTV Makasar.

Gambar 1: Jaringan Bali Televisi Group



Gambar 23

Sriwijaya TV	Surabaya TV	Jogja TV	NKTV

Sumber: Diolah dari Hasil Data Penelitian

Kepemilikan televisi lokal berjaringan lain, yaitu PJTV tidak jauh berbeda dengan Bandung TV yang kepemilikan terpusatnya berada di luar bandng Jawa Barat. Bandung TV sampai saat ini PJTV menjadi stasiun televisi yang eksis di kota Bandung dan sekitarnya. Stasiun televisi ini merupakan anggota jaringan JPMC.

Dengan semangat untuk mencapai visinya, selain telah banyaknya program baru yang menarik, menghibur serta mendidik, PJTV ialah stasiun TV lokal pertama di Bandung yang sudah mengudara kurang lebih 19 jam perhari dan saat ini telah menambah daya pancarnya menjadi 10 kw yang tentunya akan menjangkau sebagian besar wilayah Jawa Barat. Pada tanggal 15 April 2010, PJTV berganti nama dari Padjadjaran TV menjadi Parijz van Java TV.

> "...ada orang Bandung warga Jawa Barat yang ditempatkan di televisi kami, dia ditempatkan di jajaran komisaris pada awalnya, namun memang yang memiliki PJTV TV bukan orang Bandung, saya sebagai top manajemen juga di sini orang Bandung...kalau direkturnya bukan orang Bandung, tapi dari *Jawa Pos*, utusan *Jawa Pos* yang ditunjuk menjadi direksi disini..saya sering ikut koordinasi dengan beberapa televisi lokal lain yang berjaringan dengan JTV sebagai televisi pusatnya, baik rapat-rapat yang dilaksanakan di Jogja atau Jakarta..[8]

8 Wawancara dengan RAK, general manager PJTV, pada tanggal 16 September 2011.

Dilihat dari keberadaan televisi PJTV pun menunjukkan bahwa kepemilikan utama PJTV adalah pimpinan utama PJTV yaitu Imawan Mashuri. Hal ini bisa dilihat dari keberaadaan lembaganya bahwa PT Esa Visual Padjadjran Tivi berlokasi di Jalan Nuansa Mas Estate Blok B-12 Kelurahan Cipamongkolan, Kecamatan Rancasari, Kota Bandung mempunyai nama sebutan stasiun di udara "PJTV". Pengesahan akta pendirian/badan hukum dari Departemen Hukum dan HAM Republik Indonesia sedang dalam proses. PT Esa Visual Padjadjaran Tivi telah terdaftar di Direktorat Jenderal Pajak dengan nomor NPWP 02.332.753.9-424.000. Kanal/frekuensi yang diusulkan PT Esa Visual Padjadjaran Tivi adalah 40 UHF. Pemilik PT Esa Visual Padjadjaran Tivi ini adalah Imawan Mashuri.[9]

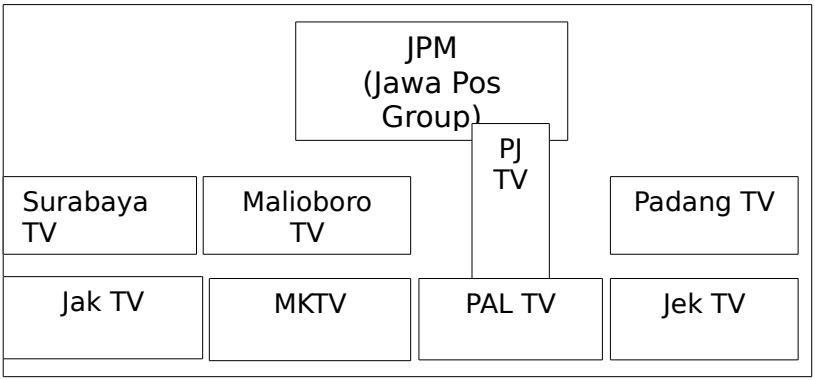
Stasiun televisi ini merupakan anggota jaringan JPMC dan dimiliki oleh *Group Jawa Pos*, yang juga memiliki afiliasi surat kabar dan stasiun televisi di Indonesia seperti SBO TV (Surabaya TV), Malioboro TV (Yogyakarta), PJTV (Padjajaran TV) (Bandung), Semarang TV, Bogor TV, Jak TV (Jakarta) dan MKTV (Mahkamah Konstitusi Televisi, Jakarta), PAL TV (Palembang), Padang TV (Padang), Jambi TV (Jambi), dan Jek TV (Jambi). Sedangkan biro JTV di Jawa Timur ada tujuh yaitu Malang, Jember, Banyuwangi, Kediri, Madiun, Bojonegoro dan Madura. Dahlan Iskan (CEO *Group Jawa Pos*) menargetkan JTV untuk melahirkan 20 TV lokal setiap tahunnya.[10]

---

9 Diolah dari data dokumenatsi profil dan izin usaha penyiaran KPID (2008).

10 Diolah dari hasil wawancara dengan RAK, general manager PJTV, pada tanggal 16 September 2011.

Gambar 2: Anggota Jaringan JPM (Jawa Pos Group)



Sumber : Diolah dari hasil data penelitian.

Kemudian televisi lokal berjaringan lainnya, yaitu STV. Televisi lokal berjaringan ini pun tidak dimiliki oleh orang Bandung atau warga Jawa Barat, tapi orang di luar Bandung dan bukan orang Jawa Barat. Secara kelembagaan, STV dimiliki oleh Yulius Yokajaya, yang merupakan perwakilan perusahaan bukan orang Bandung atau Jawa Barat. Namun, kemudian, televisi ini dikuasai oleh Group Kompas TV. Kelembagaan STV merupakan PT Pasundan Utama Televisi mempunyai studio penyiaran dan kantor yang beralamat di Set-rasari Mall Blok B4 Nomor 68 Kelurahan Sukagali, Kecamatan Sukajadi, Kota Bandung. STV merupakan nama sebutan stasiun di udara yang digunakan PT Pasudan Utama Televisi, mempunyai pengesahan akta pendirian/badan hukum dari Departemen Hukum dan HAM Republik Indonesia dengan nomor 0-03265 HT.01.01.Thn 2004 dan telah terdaftar di Direktorat

Pajak dan memiliki NPWP 02.244.269.3-428. 000. Kanal/frekuensi yang diusulkan oleh PT Pasundan Utama Televisi adalah 34 UHF. Pemilik PT Pasundan Utama Televisi adalah Drs. Yulius Yokajaya.[11]

STV adalah stasiun televisi lokal di Kota Bandung. STV mulai mengudara pada tanggal 18 Maret 2005 di frekuensi 34 UHF. Tagline STV adalah *One Tune Hade*, yang dapat diartikan secara harafiah satu *tune/channel* yang bagus atau bisa juga diartikan secara pelafalan (*wantun hade*) berani tampil bagus (dalam Bahasa Sunda, *hade* artinya bagus, *wantun* artinya berani). STV juga berafiliasi dengan TV Edukasi. Sejak tanggal 18 Maret 2011, Logo STV tidak lagi menggunakan logo S atau dihilangkan. Sebagai gantinya, Logo STV yang sekarang hanyalah tulisan STV. Penggantian logo tersebut sebagai wujud STV Bandung sebagai stasiun televisi lokal yang terbuka, tanpa adanya batasan. Stasiun televisi ini merupakan jaringan dari Kompas TV. Dan mulai tanggal 9 September 2011, seluruh program STV Bandung akan diisi oleh acara Kompas TV sebanyak 70 persen, dan 30 persen lagi berasal dari STV. Namun konten lokal ini akan berbeda dengan acara STV Bandung sebelumnya. Sehingga sebagian program STV Bandung yang lama akan dihapus.

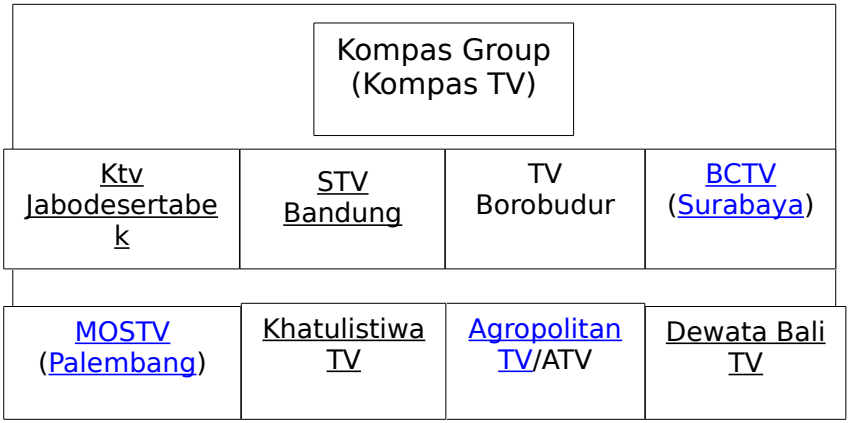
Stasiun televisi ini merupakan anggota jaringan dengan pusat Kompas Group, Kompas TV yang juga memiliki afiliasi beberapa televisi lokal berjaringan di seluruh daerah di Indonesia, yaitu Ktv (Jabodesertabek), STV Bandung (Bandung), TV Borobudur

11 Diolah dari data dokumenatsi profil dan izin usaha penyiaran KPID (2008).

(Semarang), BCTV (Surabaya), MOSTV (Palembang), Khatulistiwa TV (Pontianak), Agropolitan TV/ATV (Malang-Batu), dan Dewata Bali TV (Denpasar).[12]

Industri media televisi di Bandung sudah masuk dalam pusaran oligopoli media televisi. Industri media-media televisi di Kota Bandung tersebut, seperti Bantung TV, Parisz Van Java TV, STV termasuk televisi lain seperti halnya Spacetoon, Garuda TV, dan televisi-televisi baru yang bermunculan tidak lepas dari oligopoli tersebut. Bandung TV merupakan bagian dari group televisi-televisi lain dalam pusat yang sama di Bali TV, Parisz Van Java TV merupakan bagian dari group Jawa Pos, STV sekarang ini merupakan bagian dari dari Group Kompas.

Gambar 3: Anggota Jaringan Kompas Group (Kompas TV)



Sumber : Diolah dari hasil data penelitian

12 Diolah dari hasil wawancara dengan pimpinan STV Bandung, pada tanggal 19 November 2011.

Oligopoli media televisi di kota Bandung ini merupakan beberapa gabungan media dan pasar di mana penawaran satu jenis barang dikuasai oleh beberapa perusahaan. Umumnya jumlah perusahaan lebih dari dua tetapi kurang dari sepuluh. Dalam pasar oligopoli, setiap perusahaan memosisikan dirinya sebagai bagian yang terikat dengan permainan pasar, di mana keuntungan yang mereka dapatkan tergantung dari tindak-tanduk pesaing mereka. Sehingga semua usaha promosi, iklan, pengenalan produk baru, perubahan harga, dan sebagainya dilakukan dengan tujuan untuk menjauhkan konsumen dari pesaing mereka. Praktik oligopoli umumnya dilakukan sebagai salah satu upaya untuk menahan perusahaan-perusahaan potensial untuk masuk ke dalam pasar, dan juga perusahaan melakukan oligopoli sebagai salah satu usaha untuk menikmati laba normal di bawah tingkat maksimum dengan menetapkan harga jual terbatas, sehingga menyebabkan kompetisi harga di antara pelaku usaha yang melakukan praktik oligopoli menjadi tidak ada.

Struktur pasar oligopoli umumnya terbentuk pada industri yang memiliki *capital intensive* yang tinggi, seperti, industri semen, industri mobil, dan industri kertas. Dalam Undang-undang Nomor 5 Tahun 1999, oligopoli dikelompokkan ke dalam kategori perjanjian yang dilarang, padahal umumnya oligopoli terjadi melalui keterkaitan reaksi, khususnya pada barang-barang yang bersifat homogen atau identik dengan *kartel*, sehingga ketentuan yang mengatur mengenai oligopoli ini sebaiknya digabung dengan ketentuan yang mengatur mengenai *kartel*.

Animo besar dari palaku bisnis media penyiaran ini dapat terungkap dari data yang ditemukan Komisi Penyiaran Indonesia Daerah (KPID) Provinsi Jawa Barat. Sampai Maret 2010 di Bandung terdapat 23 lembaga penyiaran (LP) televisi. Dari 23 LP itu tujuh merupakan stasiun televisi lama yang dikatagorikan *on air*, 10 LP merupakan TV berjaringan (berinduk kepada TV Nasional), sedangkan enam LP lainnya masih dalam proses. Dilihat dari kuantitas, ternyata Jawa Barat memegang rekor terbanyak dibanding provinsi lain di Nusantara. KPID mencatat, di beberapa kota di Jawa Barat di luar Bandung, terdapat 49 LP. Kalau dijumlahkan dengan LP yang ada di Bandung, di seluruh Jawa Barat terdapat 72 LP atau stasiun televisi lokal. Bahkan perkembangannya semakin bertambah stasiun televisi lokal yang ada di Jawa Barat diantaranya, TVRI Bandung, Bandung TV, Depok TV, CB Channel, CT Channel, *GaneshaTV,* IMTV, Jatiluhur TV, Citra Karawang TV, Megaswara TV, MQTV, Padja-djaran TV, Spacetoon Bandung, Bayu Salman TV, STV Bandung, TVB, Jabar TV, Garuda Vision, Nusantara Televisi, TAZ TV Tasikmalaya, SBCTV Indramayu, GALUH TV Ciamis, Cirebon TV, ESA TV Jabar, Dian TV Indramayu, dan lain-lain.

Penyebaran kekuasaan dan media massa yang kian erat dengan nuansa lokal, siaran televisi pun demikian. Kini bertaburan stasiun televisi lokal di hampir semua daerah di Indonesia. Di Kota Bandung, misalnya, ada setidaknya sembilan stasiun televisi lokal. Stasiun televisi itu meliputi IMTV, STV, PJTV, Bandung TV, CT Channel, MQTV, Space Toon, TVRI Jawa Barat, dan MQTV. "Idealnya, setiap daerah

maksimal memiliki lima televisi lokal, sehingga persaingan jadi sehat. Ini juga tidak membingungkan penonton karena makin banyak pemain, program tayangan makin banyak namun programnya mirip.

Stukturasi media yang nampak, ketika mengungkap siapa yang menjadi pemegang kebijakan dari media penyiaran televisi lokal berjaringan di Bandung. Dilihat dan diteliti dari struktur elitenya institusi media televisi lokal berjaringannya Bandung TV merupakan korporasi media. PT Bandung Media Televisi Indonesia mempunyai nama sebutan stasiun di udara "Bandung TV" dan memiliki pengesahan akta pendirian/badan hukum dari Departemen Hukum dan HAM Republik Indonesia dan pemilik PT Bandung Media Televisi Indonesia ini adalah Komang Dharmayasa, yang sekaligus pula menjadi direktur Bandung TV, representasi dari Bali TV.

Strukturasi kekuasaan media yang bisa diungkap, dilihat dari keberadaan televisi PJTV pun menunjukkan bahwa kepemilikan utama PJTV adalah pimpinan utama JTV yaitu Imawan Mashuri. Hal ini bisa dilihat dari keberaadaan lembaganya bahwa PT Esa Visual Padjadjaran Televisi, pengesahan akta pendirian/badan hukum dari Departemen Hukum dan HAM Republik Indonesia. Pemilik PT Esa Visual Padjadjaran Tivi ini adalah Imawan Mashuri. Imawan Mashuri merupakan pimpinan utama dari Jawa Pos televisi yang berpusat di Jogjakarta. Imawan Mashuri merupakan Direktur JPCM (Jawa Pos Group Media), dengan demikian JPMC merupakan *holding company* sebagai pusat keuasaan perusaaan dari berbagai perusahaan media yang ada.

Strukturasi kekuasaan ekonomi pada media televisi lokal berjaringan di Bandung, terdapat juga di STV. Hierarki strukturasi media di perusahaan STV sebagai perusahaan swasta lembaga penyiaran lokal, bukan dimiliki oleh pemegang kekuasaan dan kebijakan sumber daya domestik lokal Bandung atau Jawa Barat, akan tetati posisi dan kedudukan yang memiliki kebijakan utama dan strategis dipegang oleh orang yang berasal dari luar Bandung dan Jawa Barat, yang memang memiliki hierarki dan struktur kekuasaan dengan perusahaan media pusatnya sebagai *holding company* dari media televisi lokal berjaringan STV Bandung. Dilihat dari keberadaannya, kelembagaan STV dimiliki oleh Yulius Yokajaya,merupakan perwakilan perusahaan bukan orang Bandung atau Jawa Barat, tapi sekarang ini dikuasai oleh group Kompas TV.

Pemegang kekuasaan STV dikendalikan oleh struktur di pusat yang berada di bawah perusahaan *holding company* Kompas Group Media yang berada dan berpusat di Jakarta. Penunjukan direktur sebagai pimpinan institusi perusahaan lokal berjaringan STV pun ditentukan oleh pemilik utama dari Kompas Group media tersebut. Saat penelitian ini dibuat, yang menjadi direktur STV ialah Pitoyo. STV dulu dikelola secara group, bersama dalam manajemen televisi-televisi lokal lainnya di beberapa kota di Indonesia. Namun, di bawah kepemimpinan Pitoyo sebagai Direktur STV, STV merupakan perusahaan yang kepemilikannya di bawah naungan Kompas.

Pada dasarnya, regulasi yang ada sangat memudahkan pelaku televisi lokal untuk bisa bekerja

sama dalam berbagai bentuk dengan televisi nasional maupun dengan sesama televisi lokal di daerah-daerah lainnya. Contohnya Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2002 tentang Penyiaran mengharuskan televisi nasional tidak lagi beroperasi secara nasional dan menayangkan program yang sifatnya lokal kedaerahan. Kondisi tersebut memungkinkan kedua belah pihak mendapatkan *win-win solution*, karena baik televisi nasional maupun televisi lokal, sama-sama saling membutuhkan.

F. Gurita Konglomerasi dan Oligopoli Media

Dari belasan stasiun televisi nasional, yakni, Global TV, Trans 7, TV One, Metro TV, Trans TV, RCTI, SCTV, Indosiar, ANTV, MNC TV, Net TV, dan TVRI, hanya sebagian saja yang sudah berafiliasi dengan televisi lokal. MNC Group (Global TV, RCTI, dan MNC TV) resmi saling mensuport dengan IMTV, dan TVRI yang sudah sejak lama memiliki program, bahkan sarana pendukung siaran di wilayah Jawa Barat. Sementara TV One dan ANTV (Viva Group), Trans TV dan Trans 7 (Trans Corp), SCTV, serta Indosiar, sejauh ini belum terlihat geliat memiliki kepanjangan tangan di daerah. Padahal, kalau saja regulasi itu dijalankan dengan baik, akan sangat menguntungkan televisi lokal dan tidak akan ada lagi pemisahan kluster yang memunculkan dikotomi televisi nasional sebagai yang utama dan televisi lokal dipandang sebelah mata.

Di satu sisi, euforia kebebasan pers itu membawa perubahan yang sangat besar bagi tumbuhnya demokrasi di Indonesia. Publik mempunyai banyak

pilihan sekaligus alternatif informasi. Untuk mengimbangi tuntutan publik yang haus informasi itu, media juga dihadapkan pada tantangan untuk meningkatkan mutu berita agar laku di pasaran. Media dituntut untuk terus kreatif agar mampu memenuhi ekspektasi publik yang semakin hari semakin kritis dan cerdas. Namun di sisi lain, euforia kebebasan ini ternyata juga membawa dampak yang kurang sehat bagi publik, termasuk dalam konteks demokrasi informasi. Salah satunya adalah adanya pemusatan kepemilikan media ke satu orang atau institusi (oligopoli).

Dalam konteks ini, media kerap dimanfaatkan untuk lebih memenuhi tuntutan pemilik media ketimbang memenuhi keinginan publik. Alih-alih melahirkan pers yang sehat dan independen, media justru menjadi institusi yang partisan, sehingga menggerus nilai-nilai independensi itu sendiri.

Mari kita lihat konstelasi kepemilikan media saat ini. Dari data Persatuan Perusahaan Periklanan Indonesia, salah satu holding yang terbesar saat ini adalah Media Nusantara Citra (MNC) yang menguasai 38 persen *market share* di Indonesia. Nomor dua dikuasai Trans Media yang menguasai 24,8persen pasar di Indonesia. Sementara di bawahnya adalah Emtek Groups yang menguasai 23,8persen pasar. MNC Group yang dimiliki pengusaha sekaligus politisi, Hary Tanusudibyo, menguasai pasar melalui media televisi, radio, koran dan media online. Di media televisi, group ini memiliki RCTI, MNC, dan Global TV. Group ini juga memiliki 14 televisi lokal, 15 *channel* TV berbayar, 1 koran, 22 radio, 1 portal. Di luar ini, MNC Group masih

memiliki usaha *agency* artis, property, perusahaan penerbangan, perusahaan investasi dan lain-lain.

Posisi di bawahnya ditempati Trans Media. Trans Media adalah anak dari CT Corp yang dikendalikan pengusaha Chairul Tanjung, memiliki dua televisi, yaitu Trans TV dan Trans7, Detik TV (TV internet) dan Portal Detik.Com. Selain media, CT Corp juga memiliki bisnis perbankan, ritel, perkebunan, jasa asuransi, keuangan, hotel, pusat hiburan dan lain-lain. Selanjutnya adalah Emtek Group yang memiliki 2 televisi, yakni SCTV dan Indosiar, Radio Elshinta yang berjaringan hampir dengan radio-radio di seluruh Indonesia. Group ini juga memiliki satu televisi lokal. Di luar media, mereka memiliki usaha perbankan, investasi, perkebunan, dan lain-lain.

Di bawahnya masih ada Viva Group, usaha media yang dimiliki pengusaha Abu Rizal Bakrie. Group ini memiliki dua televisi, yakni TV One dan An Teve dan juga portal Viva News. Di luar media, usaha ini menggurita di berbagai bidang, seperti pertambangan, properti, telekomunikasi, investasi dan sebagainya. Selain itu, masih ada lagi sejumlah group lainnya, yakni Mahaka Media. Group ini memiliki koran Republika, satu televisi lokal (Alif TV), satu televisi berbayar dan 19 stasiun radio. Selain media, group ini memiliki usaha lain seperti periklanan, properti, industri batubara dan restauran. Selain itu, masih ada beberapa kelompok usaha lain, misalnya Jawa Pos Group yang menguasai 134 koran, baik nasional maupun lokal dan 21 televisi lokal. Ada pula kelompok usaha Kompas Gramedia Group yang memiliki *content provider*, Kompas TV, menguasai dua koran nasional

(Kompas dan Jakarta Post), 24 koran lokal, satu portal, 13 tabloid, 61 majalah dan 12 televisi lokal.

Masih ada lagi kelompok usaha Media Group yang dimiliki pengusaha dan politisi Surya Paloh. Kelompok usaha ini memiliki satu televisi nasional (Metro TV), tiga koran dan dua portal. Ini belum termasuk kelompok usaha Lippo Group (berita satu media holdings) yang memiliki tiga koran, tiga majalah, satu televisi berbayar, satu portal dan 4 tabloid.[13]

Dalam perspektif ekonomi politik media, pemusatan kepemilikan media ini selanjutnya berdampak pada banyak hal. Di antaranya adalah banyaknya konten media yang bias, muncul akibat kepentingan pemilik media itu sendiri. Teori ekonomi politik, dalam konteks media massa bahwa pers yang mandiri tidak mungkin terwujud dan karenanya media massa hanyalah alat pemegang kekuasaan ekonomi, politik dan semua kekuatan sosial dalam sistem apapun. Dalam semua sistem pers, media berita mewakili pihak yang menjalankan kekuasaan politik dan ekonomi. Surat kabar, majalah dan outlet penyiaran bukanlah aktor independen, meski mempunyai potensi untuk menjalankan kekuasaan independen.

Hal ini menunjukkan terjadinya konglomerasi dan pemusatan kepemilikan media, yang hal itu bertentangan dengan undang-undang penyiaran yang menyiratkan harus adanya keberagaman kepemilikan (*diversity of ownership*) dan keberagaman isi (*diversity of content*). Hegemoni media penyiaran ini akan

13 Cakram (2007).

menciptakan dominasi kepentingan dan ideologi yang harus mengikuti kepentingan pemilik modal.

Konglomerasi media adalah penggabungan-penggabungan perusahaan menjadi perusahaan yang lebih besar yang membawahi banyak media. Konglomerasi ini dilakukan dengan melakukan korporasi dengan perusahaan media lain yang dianggap mempunyai visi yang sama. Pembentukan konglomerasi ini dengan cara kepemilikan saham*, joint venture*/merger, atau pendirian kartel komunikasi dalam skala besar. Sejak lama, media terutama televisi telah menjadi ajang pertarungan kepentingan bisnis dan politik para penguasa. Soeharto, presiden Indonesia selama 32 tahun, mengizinkan berdirinya televisi swasta pada tahun 1988. Semenjak itu dan setelah 1998, ketika Soeharto turun dari kekuasaannya, dunia televisi Indonesia semakin ramai dengan kehadiran televisi-televisi baru. Beberapa televisi bisa disebut, seperti SCTV, Global TV, LaTV, TransTV, TV7, dan Metro TV. Kehadiran berbagai televisi ini mengakibatkan persaingan antartelevisi menjadi semakin tajam. Setelah tahun 1998, banyak televisi yang akhirnya bergabung dengan televisi lain. Banyak pula yang melalukan konsolidasi guna membentuk konglomerasi media yang lebih besar.

Sekarang ini telah terbentuk setidaknya tiga kelompok konglomerasi media. Konglomerasi media pertama adalah PT Media Nusantara Citra Tbk. yang dimiliki Hary Tanoesoedibjo yang membawahi RCTI (PT Rajawali Citra Televisi Indonesia), TPI (PT Cipta Televisi Pendidikan Indonesia), dan Global TV (PT Global Informasi Bermutu). Kelompok kedua berada di bawah

PT Bakrie Brothers (Group Bakrie) yang dipimpin oleh Anindya N. Bakrie, anak pengusaha kontroversial, Aburizal Bakrie. Group Bakrie ini membawahi ANTV (PT Cakrawala Andalas Televisi) yang kini berbagi saham dengan STAR TV (News Corps., menguasai 20persen saham) dan Lativi (PT Lativi Media Karya). Kelompok yang ketiga adalah PT Trans Corpora (Grup Para). Grup ini membawahi Trans TV (PT Televisi Transformasi Indonesia) dan Trans-7 (PT Duta Visual Nusantara Tivi Tujuh). Ketiga televisi swasta lainnya, yakni SCTV, Metro TV, dan Indosiar, berdiri sebagai perusahaan sendiri. Saat ini, SCTV dan Indosiar dalam proses evaluasi untuk merger dalam grup Surya Citra Media.

Berikut ini akan dijelaskan konglomerasi media pada MNC Group: PT Media Nusantara Cipta (PT MNC Terbuka) merupakan salah satu konglomerasi media terbesar di Indonesia. Perusahaan media ini memiliki bisnis di bidang produksi program, distribusi program, saluran televisi terrestrial, saluran program televisi, surat kabar, tabloid dan jaringan radio. Perusahaan ini boleh dikatakan sebagai perusahaan media yang terintegrasi secara raksasa. Jaringan televisi MNC merupakan yang terbesar di Indonesia dengan nama perusahaan/stasiun: RCTI, TPI dan Global TV. RCTI merupakan stasiun televisi swasta pertama di Indonesia. Berdiri pada tanggal 21 Agustus 1987, televisi ini mulai mengudara pada Agustus 1989. RCTI dengan cepat menjadi televisi swasta terbesar karena fasilitas bisnis dari keluarga Cendana (Soeharto) di masa Orde Baru. Stasiun ini, bukan kebetulan, dimiliki dan dipimpin oleh Bambang Trihatmojo, anak ketiga Presiden berkuasa saat itu. Berdasar survei AGB

Nielsen 2007, RCTI merupakan televisi nomor satu di Indonesia dalam hal perolehan iklan dan jumlah audiens. AGB Nielsen mengemukakan bahwa *audience share* RCTI sebesar 20persen. Data menunjukkan bahwa kepemilikan televisi di Indonesia sekarang ini mencapai 59 rumah tangga yang berarti sekitar 231 juta penonton. Ini merupakan kue ekonomi yang sangat besar.

Televisi kedua adalah Global TV (70persen saham). Televisi ini didirikan pada tahun 1999 tetapi baru mengudara pada Oktober 2001. Dengan target audiens kaum muda, Global TV merupakan televisi lokal dengan isi program-program musik dari MTV Asia (Music Television), sebuah perusahaan televisi kabel dari Viacom. Program ini mulai disiarkan tahun 2006. Selain dengan MTV, Global TV juga menjalin kerjasama dengan Nickelodeon. Global TV mendapatkan lisensi eksklusif untuk program-program dari MTV, VH1 dan Nickelodeon. Televisi ketiga adalah TPIyang didirikan pada tahun 1991 oleh anak tertua Soeharto, Siti Hardiyanti Rukmana. Televisi ini diakuisisi oleh MNC pada tahun 2006 dengan kepemilikan saham mencapai 75persen. Pendapatan bersih selama 9 bulan pertama di tahun 2007 meningkat 51persen dari nilai tahun lalu, mencapai 326 miliar rupiah atau sekitar 51 juta dolar AS. Total pendapatan kotor naik 51persen menjadi 2,2 triliun rupiah atau sekira 350 juta dolar AS.

Hary Tanoesoedibjo adalah presiden direktur dan CEO MNC. Hary telah berkiprah di industri televisi sejak 2003 ketika ia menjadi presiden group dan CEO RCTI yang merupakan anak perusahaan group

Bimantara, sebuah grup perusahaan yang dimiliki putra mantan penguasa Orde Baru, Bambang Trihatmojo. Selain di Industri televisi, Hary meniti karirnya dari perusahaan-perusahaan investtasi milik Group Bimantara.

Grup perusahaan media ini memiliki lobi dan pengaruh yang sangat besar pada proses politik Indonesia. Pada tahun 1996-1997, perusahaan-perusahaan televisi menolak RUU Penyiaran yang membatasi transmisi siaran televisi secara nasional. RUU Penyiaran ini akhirnya disahkan pada tahun 1997 dengan menghilangkan larangan transmisi secara nasional. Selama tahun 2000-2007, RCTI dan TPI merupakan televisi yang merajai rating acara, baik yang ditujukan untuk kelas menengah maupun kelas bawah. Program unggulan televisi ini adalah sinetron dan *reality show*.

Media merupakan alat yang bersifat menyampaikan pesan dan dapat merangsang pikiran, perasaan dan kemauan para pemirsanya. Fungsi utama dari media itu sendiri adalah: informasi, hiburan, edukasi dan persuasi. Namun dari fungsi-fungsi tersebut hiburan menjadi prioritas utama karena mendatangkan banyak keuntungan bagi pemiliknya. Benar media merupakan bentuk dari organisasi dan industri, menjadikan beberapa media menyiarkan *content* yang lebih mendatangkan rupiah ketimbang mendidik atau melakukan persuasi politik terhadap pemirsanya. Oplah dan rating menjadi tujuan utama media dalam meraup nilai *commercial break* yang tinggi tanpa harus mementingkan isi siaran. Secara ukuran ekonomi oplah dan rating memang menjadi

acuan kesuksesan sebuah media, namun bukan tolok ukur kualitas *content* media.

Orientasi komersial dalam media terjadi ketika pemilik media mengukur kesuksesan medianya dengan oplah dan rating. Karya jurnalistik sudah tidak menarik untuk digunakan menaikkan oplah dan rating, edukasi pun sama. Maka hiburan adalah tambang emas bagi mereka untuk meraup banyak audiens. Penyebab terjadinya orientasi komersil media karena persaingan yang ketat dan dipengaruhi oleh kepemilikan media yang terpusat pada segelintir orang dan kelompok. Pada akhirnya kepemilikan media pada seglintir orang dan kelompok (grup) akan mengarah pada konglomerasi media. Apakah media di Indonesia sudah mengarah pada konglomerasi media? Kepemilikan berbagai macam perusahaan media massa, baik cetak, online, maupun elektronik, oleh satu konglomerat tertentu diyakini membatasi hak publik dalam memperoleh keberagaman informasi, pemberitaan, dan pandangan, yang sangat diperlukan dalam konteks berdemokrasi.

Ada empat nama bos media yang boleh dibilang adu kuat di industri yang sarat modal tersebut. Sebut saja Chairul Tanjung (CT), Harry Tanoesoedibjo (HT), Aburizal Bakrie (AB), serta Surya Paloh (SP). Dari empat nama tersebut, hanya SP yang belum memiliki media *on line* secara spesifik. Lalu, hanya CT dan AB yang belum memiliki media cetak. Sementara itu, keempat pengusaha ini sama-sama pemilik stasiun televisi. Khusus untuk HT, dialah bos media dengan koleksi bisnis paling lengkap. Mulai dari koran, majalah, radio, media *on line*, televisi, hingga televisi berlangganan

ada di genggaman kelompok bisnisnya. HT dengan MNC Grup-nya boleh dibilang paling digdaya di jagad media elektronik Indonesia. Sementara itu AB, dengan aset yang dimilikinya saat ini merupakan sosok pemilik bisnis tiga layar.

Bila ditilik lebih jauh, dari keempat bos media yang tersebut di atas, tiga orang di antaranya menjadi tokoh publik. Baik sebagai pengurus partai politik, organisasi kemasyarakatan, hingga organisasi yang membidangi isu spesifik dan strategis. Hanya HT yang tidak terlihat menonjolkan diri sebagai tokoh publik. Alhasil, nama HT cukup dikenal sebagai bos atau pemilik Grup MNC. Sesekali wajah dan senyumnya muncul di layar kaca menjelang event tertentu atau sekedar menyapa pemirsa untuk mengucapkan selamat. HT memang tidak sepopuler CT, AB, serta SP.

CT seperti sering dikutip media massa, kini menjabat sebagai Ketua Komite Ekonomi Nasional (KEN).[14] Namanya beberapa kali muncul di media massa sebagai tokoh yang dimintai komentar seputar perekonomian nasional saat ini. Sebagai pengusaha bertangan dingin, CT bisa merepresentasikan dirinya sebagai sosok yang memahami betul ekonomi dan bisnis. Pendapat serta komentarnya tidak lagi terjebak pada gaya normativisme yang kerap ditampilkan pejabat pemerintahan.

Lain halnya dengan AB serta SP. Publik tahu,

14 Pernah menjadi Menteri Koordinator Perekonomian dalam Kabinet Indonesia Besatu Jilid II, di bawah pimpinan Presiden Susilo Bambang Yudoyono selama beberapa bulan, ketika Hatta Rajasa mengundurkan diri karena mencalonkan diri sebagai Calon Wakil Presiden dalam Pemilihan Umum tahun 2014.

keduanya adalah sosok yang kontroversial. Yang pertama pemimpin parpol berlambang beringin dan yang kedua pemimpin ormas yang belakangan bernafsu membangun parpol (Ketua Umum Partai Nasional Demokrat). Sangat jelas sudah, kedua bos media ini punya agenda politik yang secara telanjang diketahui publik. Keduanya juga kerap menghiasi media miliknya dengan berita yang dirancang untuk menguntungkan dan makin mempopulerkan citra mereka. Tidak ada yang salah dengan langkah itu, toh keduanya ngetop dengan media yang mereka miliki. Namun, sajian semacam itu terasa jauh dari nilai-nilai idealisme pers yang dituntut yakni: independen, jujur, serta netral.[15]

Konglomerasi media memang menciptakan silang sengkarut kepentingan. Kepemilikan berbagai jenis media yang tersentral pada satu nama tertentu, secara implisit menampilkan kesan makin kuatnya persaingan. Muncul kesan: siapa punya apa saja. Dilihat dari portofolio perusahaannya, jelas sudah, HT paling banyak memiliki koleksi perusahaan media. Disusul CT, AB, serta SP. Dilihat dari postur bisnisnya, SP tergolong paling kecil geliat bisnisnya. SP hanya punya koran Media Indonesia serta Metro TV. Itulah mesin uang dan media yang bisa mempopulerkan SP. Adapun CT dan AB bisa dibilang memiliki kekuatan yang berimbang. Kedua bos ini masing-masing memiliki dua stasiun televisi dan juga memiliki satu media *on line*. Hanya saja, jika diteropong lebih jauh, raupan perolehan iklan untuk media milik CT sepertinya masih

15www.mediaindustri.com (2008).

lebih besar. Terlebih setelah CT berhasil membeli detikcom pundi-pundi keuntungan Group Para bakal makin melimpah di masa mendatang.

Contoh Pengelompokan media di Indonesia:

1 MNC Group: RCTI, Global TV, dan MNC TV (TPI), Koran Sindo, Radio Dangdut TPI, MNC Sport, Trijaya (Sindo FM), Global Radio, Okezone.com, Sun TV, Indovision, Sindo TV, Majalah Trust, Majalah High (Teen dan MNC Life Blizt Megaplex).
2 VIVA Group: TVOne, ANTV dan VIVA News.com.
3 Surya Citra Media (SCM): SCTV, Idosiar, O-Channel, dan Liputan6.Com.
4 Media Group: Metro TV, Media Indonesia, Lampung Pos (hotel Papandayan).
5 Trans Corp: Trans TV, Trans 7, Detik.com, Trans Studio (Para Group: Carrefour, Bank Mega, Pra Finance, Coffea Bean, Baskin Robbin, Mango, Seibu).
6 Berita Satu Media Holding bekerjasama dengan First Media dan Sitra wimax menaungi 12 media, a.l: Berita Satu.com, Jakarta Globe, Investor Daily, Suara Pembaruan, Campus Life, dan lain-lain.
7 Gramedia Group: Kompas Group (koran2 tersebar di berbagai daerah seluruh Indonesia dengan label Tribun, misal Tribun Pekanbaru), Tabloit Bola, Tabloit Nova, Kompas.com Kompas TV, Warta Kota. Kepemilikan di luar media: Grafiti Pers, Elek Media Komputido, Jaringan Toko Buku Gramedia, Trimedia Bookstore, Hotel Santika, Hotel Amaris, ELTI, UMN.
8 Jawapos Group: JPNN (Jawa Pos News Network-kantor berita, JPNN.com), JPMC (Jawa Pos

Multimedia Center), Jawa Pos, Indo Pos, Rakyat Merdeka, Lampu Hijau, Koran Nonstop. Koran-koran lainnya di bawah grup POS seperti: Tangsel Pos, Riau Pos dan Koran dengan lebel RAdar seperti Radar Bogor, Radar Purwokerto, TV Lokal seperti: JTV di Jawa Timur, Riau TV di Riau, Majalah RM, Tabloid Nyata.[16]

Dalam konsteks *diversity* masyarakat dan media di Indonesia, UU Nomor 32 Tahun 2002 tentang Penyiaran lahir atas tiga prinsip: prinsip keterbukaan akses, partisipasi, serta perlindungan dan kontrol publik. Prinsip keberagaman kepemilikan, dan prinsip keberagaman isi. Dalam konteks *divertsity* keterbukaan akses, ada dalam peraturan dan perundang-undangan penyiaran, yaitu tentang *deversity* jangkauan siar: Pasal 1, ayat (8, 11 dan 13), Pasal 31 ayat (1 s/d 6); *deversity* siaran (syndication): Pasal 40 ayat (1 s/d 4; dan etika moral menjaga multikultural Indonesia: Pasal 46 ayat (1 s/d point a, b, c).

Dalam konteks *diversity of ownership*, sebenarnya sudah dijelaskan dan ditegaskan tentang kepemilikan pemusatan media, yaitu: larangan monopoli dan mendukung perekonomian rakyat di era globalisasi: Pasal 5 huruf g dan h; jenis media dan lembaga penyelenggaraan: Pasal 13 ayat (1 dan 2); diperbolehkan tumbuhnya lembaga penyiaran publik (media lokal) tingkat kabupaten dan kota: Pasal 14 ayat (14); kepemilikan modal dalam lembaga peyiaran nasional, lokal, komuitas dan berlangganan: Pasal 31 ayat (1 s/d 6). Dalam konteks *diversity of content*, dijelaskan

16www.mediaindustri.com (2009).

tentang isi siaran pada Pasal 36 yang mengungkap bahwa jenis isi siaran dan ragam efeknya, 60 persen wajib tayangan lokal, perlindungan bagi khalayak khusus: anak-anak, remaja (waktu dan klasifikasi khalayak), dan isi siaran netral, untuk kepentingan semua golongan.[17]

G. Resistensi Kepentingan Privat Industri Media

Salah satu pihak yang merasa 'kebakaran jenggot' dan menolak tegas pengesahan UU Penyiaran adalah para pemilik modal dan praktisi penyiaran TV Komersial. Penjelasan utama dari penolakan tersebut tampaknya berkaitan dengan nilai ekonomi penyiaran-komodifikasi. Para pemilik modal dan praktisi siaran TV Komersial meyakini bahwa UU Penyiaran ini akan mengebiri kepentingan bisnis mereka. Hal ini bisa dimaklumi mengingat industri penyiaran televisi Indonesia adalah lahan bisnis yang menggiurkan. Selain itu, TV swasta selama ini praktis beroperasi tanpa regulasi yang ketat sehingga mereka bisa menggali dan mengeksploitasi dana dari masyarakat lewat iklan yang dibelanjakan untuk membeli programyang ditayangkan. Penolakan dilakukan terhadap klausul pembatasan siaran nasional, kepemilikan silang dan pemusatan kepemilikan media. Pembatasan ini dianggap mengancam kebebasan informasi, mematikan industri televisi, dan tak memberi rasa keadilan terhadap pengegola media. Filosofi dibalik pembatasan itu adalah untuk

17www.tempo.com (2008)

mewujudkan *diversity of ownership* dan *diversity of content*. Mungkin dua kata itu sudah kehilangan 'daya-tarik"-nya, karena sudah terlalu sering diucapkan. Akan tetapi jika mau mewujudkan demokratisasi ranah penyiaran, mau tak mau dua kata inilah kuncinya. Di-tambah satu nilai lagi, desentralisasi industri penyiaran. Di era otonomi daerah, industri penyiaran seharusnya tidak hanya melihat daerah sebagai pasar. Daerah mesti dikembangkan sebagai sentra-sentra baru industri penyiaran, dan orang-orang daerah perlu diberi kesempatan pertama (namun bukan satu-satunya) untuk mengembangkannya.[18]

Undang-udang penyiaran harus berpihak pada kepentingan publik, karena penggunaan frekuensi penyiran merupakan milik publik dan masyarakat luas Indonesia. Dengan demikian ranah frekuensi itu harus diperuntukan dan dipergunakaan sebaik-baiknya bagi publik. Oleh karena itu, sentralisasi penyiaran yang terjadi selama ini, menunjukkan ketidakadilan dan ketidakmerataan dalam banyak as-pek, termasuk pula aspek pemberdayaan kepentingan lokal dalam hal ekonomi, informasi, program siaran dan lain sebagainya. Sebagaimana disampaikan oleh anggota Komisi I DPR RI:

> "...karena tidak ada keadilan..pemerataan selama ini. Kalau semua pendirian televisi di Jakarta berarti gelombang frekuensi di Jakarta, berarti yang akan tumbuh disana ya rekruitmennya juga disini. Tapi kalau di daerah kan bisa ngerekruit orang daerah, tumbuh di lokal. Orang seneng diberitakan di lokal itu, ya kan? Tumbuh disitu dan pasti akan merekrut pekerja-pekerja disitu.Saya kira pertama itu langkah untuk keadilan, langkah untuk

18 Wawancara dengan Komisi Penyiaran Indonesia (KPI) Pusat, Judhariksawan, pada tanggal 17 Desember 2012. Diskusi tentang "Demokratisasi Penyiaran, yang diselenggrakan oleh Aliansi Jurnalis Indonesia Bandung, pada tanggal 17 Desember 2012.

pemerataan informasi, pemerataan rezeki, pemerataan rekruitmen. Soal isi apakah nanti melindungi atau tidak, soal konten nanti itu diawasi oleh KPI. Setiap daerah kan ada KPI mengawasi kontennya, tapi dari sisi untuk eksistensinya dan keberadaannya dijamin oleh undang-undang, keberadaannya di daerah mana, di daerah mana di daerah mana, ya kan? Itu berarti kan membuat setiap orang yang sama. Untuk mendirikan itu dimana saja, dan yang sebelumnya tidak ada, yang sebelumnya kan harus di Jakarta".[19]

Sebuah undang-undang pada dasarnya adalah representasi dari beragam kepentingan. Itulah sebabnya tarikulur berbagai kepentingan dalam perumusannya mustahil dihindari. Demikian juga dengan Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2002. Selain perdebatan menyangkut kepentingan negara dan kepentingan pemilik modal, UU Penyiaran juga mempersoalkan posisi dan kepentingan publik. Idealnya, undang-undang menempatkan kepentingan publik di atas kepentingan-kepentingan yang lain. Namun, realitas menunjukkan bahwa sebuah undang-undang acapkali menafikan kehendak publik bahkan meniadakan sama sekali partisipasi publik dalam proses penyusunannya. Apakah UU Penyiaran sudah mengakomodasi tuntutan publik dan benar-benar melindungi kepentingan publik? Jawaban atas pertanyaan ini sangat tergantung pada sudut pandang masing-masing kelompok yang punya kepentingan. Sebelum membahas lebih lanjut permasalahan ini, penting kiranya memahami terlebih dahulu konsep tentang publik dan siapa sebenarnya yang dimaksud dengan publik dalam UU Penyiaran.

19 Wawancara dengan Effendi Choery anggota Komisi I DPR-RI, 19 Oktober 2010, 27 Maret 2011.

Kembali ke pembahasan tentang UU Penyiaran. Salah satu isu yang banyak dipersoalkan berkenaan dengan undang-undang ini adalah masih besarnya peluang campur tangan pemerintah untuk mengatur dan menentukan gerak langkah media penyiaran (Pasal 33 ayat 4 dan 5, juga Pasal 62 ayat 1 dan 2). Intervensi pemerintah ini dikhawatirkan akan mengekang kebebasan pers. Leo Batubara (2002:3) dengan tajam menyatakan bahwa "UU Penyiaran: Awal kematian kemerdekaan berekspresi". Alasannya, berdasarkan undang-undang ini DPR (yang merep-resentasikan kepentingan rakyat) secara tidak langsung telah memberi kekuasaan kepada pemerintah sebagai yang berdaulat dan penentu ke-bijakan, pengaturan, pengawasan, dan pengendalian dalam penyelenggaraan penyiaran.KPI ditempatkan sebagai rekomendator dan pengusul saja. Sensor dan pengoperasian mata-mata penyiaran diberlakukan kembali (Pasal 47). Ketentuan pidana yang berwatak fasis diberlakukan (Pasal 36 ayat 6, juga Pasal 57). Pendek kata, undang-undang tersebut menempatkan negara pada posisi yang kuat (*powerful*), sementara publik pada posisi yang lemah (*powerless*).Semua pihak diharapkan bisa memahami bahwa gagasan untuk merevisi UU Penyiaran ini adalah dalam rangka mewujudkan dan menjaga momentum demokratisasi pada ranah penyiaran. Oleh karena itu, menjaga momentum demokrasi dengan mengesahkan UU Penyiaran adalah suatu keniscayaan. Persoalannya: Apakah yang dilakukan oleh DPR bersama Pemerintah ini sudah memadai atau hanya jagoan semata? Apakah isu demokratisasi hanya menjadi *lips service*

untuk menarik simpati publik dan terhindar dari anti-pati public? Perdebatan tentang UU Penyiaran dan secara khusus pendefinisian publik menyangkut ke-pentingan siapa yang hendak didahulukan: bagaimana kepentingan negara, kepentingan pemilik modal atau kepentingan siapa, tampaknya masih akan terus berlanjut.

H. Penutup

Televisi tidak hanya tersentral saja di Jakarta dan ini era otonomi, era demokrasi berarti bersamaan dengan itu undang-undang penyiaran pun harus demokratis dan mengikuti irama otonomi. Karena itulah maka, ketika kita berbicara, visi ini supaya bisa menumbuhkan keadilan informasi, keadilan. Maka TV swasta dan TV yang lain harus berjaringan. Jadi di sana disebut prinsipnya *diversity of content* dan *diversity of ownership.* Monopoli informasi itu berarti memonopoli gelombang frekuensi, berarti memonopoli ranah publik yang terbatas. Begitu juga monopoli. Karena itu maka solusinya adalah berjaringan. Tapi sayangnya ini tidak dilaksanakan, tetap saja monopoli, semua masih monopoli luar biasa. Dari sisi frekuensi monopoli, dari sisi *content* monopoli dan hegemoni.

Tetapi televisi-televisi lokal di Bandung, mungkin termasuk juga televisi-televisi lokal lain di seluruh daerah di Indonesia, tak ubahnya seperti televisi-televisi lokal di daerah lain di seluruh Indonesia. Bahwa kepemilikan media lokal penyiaran televisi tersebut tidak bisa dilepaskan dari kendali dan kepemilikan para pemilik modal besar. Para pemilik

modal tersebut, nota bene berada di pusaran sentral kepemilikan televisi nasional, yang secara relasi kuasa para pemiliki modal televisi nasional tersebut dekat dengan kekuasaan baik di legislatif maupun eksekutif. Monopoli kepemilikan yang terjadi di televisi nasional yang terjadi selama ini, seharusnya tidak terjadi di ranah penyiaran penyiaran lokal.

Hegemoni negara atas publik dalam ranah penyiaran masih demikian kuat. Ketika melihat dari sisi kepentingan negara, maka sesungguhnya pemerintah sudah cukup aspiratif dan akomodatif terhadap tuntutan berbagai kelompok. Ini terbukti dengan "kerelaan" pemerintah untuk mengubah kebijakan, khususnya menyangkut keberadaan lembaga penyiaran sesuai usulan dan tuntutan masyarakat. Sebagaimana diketahui pemerintah pada awalnya hanya mengakui dua jenis lembaga penyiaran saja, yaitu Lembaga Penyiaran Negara dan Lembaga Penyiaran Swasta, dan menolak usulan masyarakat yang menghendaki adanya tiga jenis lembaga penyiaran, yaitu lembaga penyiaran publik, komunitas, dan swasta. Namun pemerintah akhirnya menyetujui tiga jenis lembaga penyiaran tersebut dan menambah satu lembaga penyiaran lagi yaitu lembaga penyiaran negara.

Dalam pandangan peneliti, konglomerasi media di mana pemilik media besar yang memiliki beragam jenis media massa dapat secara terus menerus menyampaikan informasi walaupun informasi tersebut sarat dengan kepentingan ekonomi dan politik tertentu. Ketika masyarakat terus menerus diinternalisasi dengan informasi tersebut dan

masyarakat tidak memiliki ruang dan waktu cukup untuk berpikir, orang tidak lagi peka membedakan mana yang benar atau tidak. Khalayak akhirnya tidak bisa membedakan dan membuat keputusan etis. Hal tersebut membatasi kebebasan orang ketika tidak ada kebebasan tidak ada keputusan etis. Dalam filsafat, ketika hak seseorang sudah dibatasi, bagaimana orang tersebut dapat mengambil keputusan yang benar. Akibatnya masyarakat tidak dapat memutuskan mana kebenaran yang benar dan akhirnya menerima begitu saja apa yang ditampilkan oleh media massa.

Hal inilah yang kemudian disebut sebagai hegemoni yang dilakukan oleh media massa di mana media berusaha membujuk masyarakat untuk mengikuti kebenaran yang diyakini oleh pengelola dan/ atau pemilik media itu. Padahal kebenaran yang diyakini media itu belum tentu benar, dan sebagian masyarakat mungkin mempunyai keyakinan tentang kebenaran yang lain.

Daftar Pustaka

Acemoglu and Robinson. Daron and James. 2006. *Path of Economic and Political Development* in Weingast and Wittman.

Barry R. and Donald A. (ed.). *The Pxford Handbook of Polical Economy*. New York, United States: Oxford University Press Inc.

Boyd Barrett, Oliver and Chris Newbold (eds.). 1995. *Approaches to Media: a Reader*. London: Arnold.

Barrat, David. 1994. *Media Sociology*. London and New York: Routledge.

Bandura, Albert. *A Teoria Social Cognitiva de Albert Bandura* Em português no site Psicoloucos.com

Biklen, S. Knopp & Robert Bogdan. 1998. *Qualitative Research: an Introduction to Theory and Methods.* Allyn and Bacon Published.

Bungin, Burhan. 2007. *Penelitian Kualitatif (Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya).* Jakarta: Prenada Media Group.

_____. 2008. *Konstruksi Sosial Media Massa*. Jakarta: Prenada Media Group.

Browne, Donald R. 1989. *Comparing Broadcast Syatem, the Experience of Six Industrialized Nations*. Ames: Iowa State University Press.

Curran, James. 1991. "Mass Media and Democracy: a Reapprasial", In Curran, James and Gurrevitch, Michael (eds.), *Mass Media and Society*. London: Edward Arnold.

Creswell, J. W. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Traditions*. New Delhi: Sage Publications, Inc.

Chomsky. 2005. *Imperial Ambitions: Conversations on the Post-9/11 World*. Metropolitan Books (Bagian dari American Empire Project.

Denzin, N. K. and Lincoln, Y. S. 2009. *Handbook of Qualitative Research*. Terjemahan oleh Dariyatno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Downing. 2004. *The SAGE Handbook of Media Studies*, California: Sage Publications Inc.

Direktorat Jenderal Radio, Televisi dan Film, 1995. *Televisi dan Film dalam Era 50 Tahun Indonesia Merdeka*. Jakarta: Departemen Penerangan Republik Indonesia.

Feintuck, Mike. 1998. *Media Regulation, Public Interest and the Law*. Edinburgh University Press

Golding, Peter and Murdock, Graham. 1992. "Political Economy of Mass Communication", in Curran, James and Gurevitch, Michael (eds.) *Mass Media and Society.* Edward Arnold: A Devision of Holder & Stoughten.

Gazali, Effendi. 2002. *Penyiaran Alternatif tapi Mutlak: Sebuah Acuan tentang Penyiaran Publik & Komunitas*. Jakarta: Jurusan Ilmu Komunikasi FISIP-UI.

Guba, G. Egon. 1990. *The Paradigm Dialogue*. USA: SAGE Publication.

Giddens, Anthony. 1985. *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence*. Cambridge: Polity (publisher).

Golding, Peter and Graham Murdock (eds). 1997. *The Political Economy of The Media*. Vol. 1 Cheltenham: Edward Edgar Publishing, Ltd.

Hidayat, Dedy N. 2002. *Don't Worry, Clinton is Megawati Brothers: The Mass Media, Rumours, Economis Stuctural Transformation and De-legitimazation of Soeharto's New Order.* Gazatte, 64 (2) 109-119.

Hidayat, Dedy N. *et al.* 2000. *Pers dalam Revolusi Mei: Runtuhnya Sebuah Hegemoni*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Hoffman, Reudi. 1999. *Dasar-dasar Apresiasi Program Televisi*. Jakarta: Grasindo.

_____. 2003. 'Menyelamatkan TVRI", Opini di *Kompas*, Sabtu, 5 April 2003.

Heilbronner, Robert L. 1991. *Hakekat dan Logika Kapitalisme*, Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Hidayat, Dedy N. 2000. *Pers dalam Revolusi Mei Runtuhnya Sebuah Hegemoni*. Jakarta: Gramedia.

_____. 1999. "Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi", dalam Jurnal ISKI, *Menuju Paradigma Baru Penelitian Komunikasi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, Vol III/ April 1999.

_____. 2003. "Konstruksi Sosial Industri Penyiaran: Kerangka Teori Mengamati Pertarungan di Sektor Penyiara*n"*, Makalah dalam diskusi "UU Penyiaran, KPI dan Kebebasan Pers, di Salemba 8 Maret 2003.

_____. 2002. "Neo-Liberalisme dan Market Dictatorship dalam Industri Penyiaran: Argumen bagi Lembaga Penyiaran Publik", dalam Gazali, Effendi, *Penyiaran Alternatif tapi Mutlak*. Jakarta: Jurusan Ilmu Komunikasi FISIP-UI.

Habermas, Jurgen. 1993. *The Struktural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Translated by Thomas Burger, Cambridge Massachusetts: MIT Press.

Hasan, Thalib. 2003. "Pemerintah Ikut Bertanggung Jawab atas Konflik di Tubuh Perjan TVRI", makalah dalam Diskusi *Menyelamatkan TVRI sebagai Lembaga Publik*". Program Pascasarjana Ilmu Komunikasi FISIP UI, 4 April 2003.

Hamelink, Cees. 1994. *Trends in World Communication: On Disempowerment and Self-*

Empowerment. Penang, Malaysia: Southbound and Third World Network.

Hoffman, Ruedi. 1999. *Dasar-dasar Apresiasi Program Televisi: Menjadikan Televisi Budaya Rakyat*. Jakarta: Grassindo.

John D. H. Downing, Denis McQuail, Philip Schlesinger, Ellen Wartella, (ed.). 2004. Media Studies".

Jostein Gripsrud. 2002. "*Understanding Media Culture*".

Kirk, J. & Miller, M. I. 1986. *Reability and Validity in Qualitative Research*, Vol.1, Beverly Hills: Sage Publication.

Littelejhon, Stephen W. 1999. *Theoris of Human Communication*, Sixth Edition. Belmount: Wadwot.

Marshall, Mc Luhan. 1968. *War and Peace in the Global Village*. USA: Bantam Book Inc.

Manurung, Hendra. 2006. "Critical Theory", dalam Malpas, Simon dan Paul Wake (eds.). *The Routledge Companion to Critical Theory*. New York: Routlegd.

Mufid, Muhamad. 2005. *Komunikasi dan Regulasi Penyiaran*. Jakarta: Kencana.

Mosco, Vincent. 1996. *The Political Economi of Communication*. London: Sage Publikation.

Mosco, Vincent dan Wasco, Janet. 1988. *The Politicalof Information*. London: The Universiti of Wisconsin Press.

Murdock, Graham & Peter Golding. 1991. *The Political Economy of The Media*. Vol 1. Edward Elgan.

McQuail, Denis. 1987. *Teori Komunikasi Massa*, Jakarta: Erlangga.

_____. 1994. *Mass Communication Theoris*. London:

Sage Publication.

_____. 2002. *McQuails's Reader in Mass Communication*. London: Sage Publication.

Mas'oed, Mochtar, 1989. *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru*. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Ritzer, Goerge & Douglas J. Goodman.2006. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana.

Sudibyo Agus.2004. *Ekonomi Politik Mmedia Penyiaran*. Jakarta: LKiS.

Soeseno, Franz-Magnis. 1998. *Pemikiran Karl Marx: dari Sosialisme Utopis sampai Perselisihan Revisionis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

_____. 2000. *Kuasa dan Moral*. Gramedia Pustaka Utama.

Shoemaker, Pamela J. and Stephen D. Reese. 1991. *Mediating the Message: Theories of Influence on Mass Media Content*. New York: Longman Publishing Group.

Sutrimo. 2002. "40 Tahun TVRI", dalam *40 tahun TVRI Dari Pembebasan Menuju Pencerahan*. Jakarta: FSP-TVRI.

Siregar, Ashadi. 1997. "*Televisi dan Nilai-nilai Sosial dalam Masyarakat".*dalam Dedy Mulyana dan Idy Subandi Ibrahim (ed.). *Bercinta dengan Televisi: Ilusi, Impresi, dan Imaji Sebuah Kotak Ajaib.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Tahir, Harmens. 2002. "TVRI sebagai TV Publik Sumbangan Pemikiran terhadap Keberadaan TVRI", dalam *40 Tahun TVRI dari Pembebasan Menuju Pencerahan*. Jakarta: FSP-TVRI.

Tiryakian, Edward A. 1992. *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and society.* Publisher: Prentice-Hall, Inc.

Van Dijk, Teun A. 1998. "*Ideology A Multidiciplinary Study (Proceeding*)". London: Sage Publication.

Wahyuni, Hermin Indah. 2000. *Televisi dan Intervensi Negara Konteks Politik Kebijakan Publik Industri Penyiaran Televisi*. Yogyakarta: Media Pressindo.

White, Stephen K (ed.). 1995. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kellner, Douglas. 1989. *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Johns Hopkins University Press.

_____. 1990. *Television and Crisis of Democrazy*. West-view Press.

Mosco, Vincent. 1996. *The Political Economy of Commmunication*. London: Sage Publikation.

Mulyana, Deddy. 2007. *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*. Bandung: Rosdakarya.

_____. dan Solatun. 2007. *Metode Penelitian Ilmu Komunikasi*. Bandung: Rosdakarya.

_____. 2008. *Komunikasi Massa: Kontroversi, Teori dan Aplikasi*. Bandung: Widya Padjadjaran.

Meenakshi Gigi Durham, Douglas M. Kellner (ed.). 2001. *"Media and Cultural Studies).*

Nicholas Garnham (ed.). 1990. *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information*.

Yin, K. Robert. 1996. *Studi Kasus: Desain dan Metode* (terj.). Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Internet

http://www.kpi.go.id
http://www.kpid.go.id
http://www.tempo.com
http://www.cakram.com
http://www.mediaindustri.com
http://www.kompas.com
http://www.pikiranrakyat.com
http://www.scribd.com/doc/4542836
http://plato.stanford.edu/entries-/habermas/
http://en.wikipedia.org/wiki/J_Habermas

Dokumentasi

KPID Jabar, 2007
P3SPS
UU Nomor 32 Tahun 2002 tentang Penyiaran
Profil Televisi Bandung TV
Profil Televisi PJTV
Profil Televisi STV
Media Policy, Media Industry (Hivos)
Seminar "MembangunKarakter Bangsa Melalui Penyiaran" (KPID, UPI, dll), 2012.

FENOMENA JURNALISME GOSIP

Dr. Imam Ghazali Budiharjo

A. Pendahuluan

Kehidupan selebritis yang penuh dengan pernak-pernik selalu menarik untuk disimak. Semakin terkenal seorang selebritis, semakin tinggi minat pemirsa untuk mengetahui kehidupan pribadinya. Dari hari ke hari, minat pemirsa untuk mengikuti berita selebritis semakin meningkat. Setiap stasiun televisipun berlomba untuk menciptakan acara yang berisi tentang kehidupan selebritis tanah air.

RCTI sebagai salah satu stasiun TV swasta juga memiliki berbagai macam program yang bermuatan infotainment. Di antaranya *Go Spot*, *Kabar Kabari*, *Cek & Ricek* dan *Silet*. Setiap tayangan memiliki ciri masing-masing sesuai dengan jam penayangannya.

"Jangan percaya gosip sebelum menyaksikan *Cek & Ricek*". Inilah pesan yang selalu disampaikan presenter *Cek & Ricek* dalam setiap penayangannya. Infotainment yang satu ini selalu mengcover dua sisi dari setiap cerita yang ada dan berusaha menghindari gosip. Cek & Ricek berusaha mengindari gosip dan lebih mengedepankan fakta aktual. Usai menyaksikan infotainment yang dibawakan Fanny Rahmasari ini,

pemirsa dijamin bakal memiliki sudut pandang berbeda dalam memandang kehidupan para selebritis.

Pelajaran pertama bagi setiap calon jurnalis adalah membedakan mana fakta dan mana opini. Hal itu sudah berlaku puluhan atau bahkan ratusan tahun. Sebuah peristiwa terjadi, lalu jumalis/wartawan melaporkan melalui medianya. Bila jurnalis tidak melihat sendiri kejadiannya, ia bisa memanfaatkan saksi mata. Saksi mata berperan menceritakan kepada wartawan, siapa-apa-mengapa-dimana- kapan dan bagaimana. Dalam media elektronik, saksi mata atau pelaku bukan hanya menceritakan, tetapi bahkan memperagakannya. Mungkin temuan bukti-bukti di lapangan, serta laporan saksi ahli terhadap kondisi lapangan tak kurang pula pentingnya.

Wartawan media cetak dan televisi harus mampu secara obyektif merekonstruksi kejadian itu menjadi sebuah narasi/naskah yang bercerita. Dalam pandangan Parakitri T. Simbolon, hal itu diungkapkan dengan kata-kata: "berita harus selalu dengan peristiwa, peristiwa harus selalu dengan jalan cerita."

Juru foto dan kamerawan pun mencoba merekonstruksi, dengan mengambil gambar apa saja secukupnya, agar mamnpu tidak hanya menceritakan tetapi juga menggambarkan peristiwanya secara jelas.

Dalam tayangan televisi tahun 1980-an, sudah muncul persoalan isi berita yang bercampur-aduk dengan opini dan gosip/bikinan. Arswendo Atmowiloto menyebutkan "berita yang disiarkan televisi bisa benar seperti apa adanya. Bisa berita samar, tidak jelas benar, atau bikinan. Ada pula yang jelas-jelas untuk

menipu, dengan maksud tertentu. Ketiga jenis berita ini susah dibedakan!!"

Fenomena gosip dapat dilihat dari berbagai sudut pandang: sosiologi, antropologi, psikologi, komunikasi/jumalistik, hukum, agama dan sebagainya. Dari perspektif agama gosip itu identik dengan *ghibah* yang tidak dibenarkan karena lebih banyak *mudlarat* daripada manfaatnya. Dikhawatirkan gosip identik dengan kebohongan yang memang dilarang dalam agama. Hadits Nabi mengatakan bahwa kita harus menutup aib saudara kita, bahkan bila itu benar. Apa-lagi jika yang digosipkan itu tidak benar.

Gosip itu sebagai pesan/selentingan yang pada dasarnya disukai orang karena memenuhi naluri primitif manusia, yakni untuk tertarik pada misteri, drama, konflik dan sensualitas. Gosip tentang kaum selebriti (*infotainment*) yang disajikan TV Swasta, sering mengandung dua atau bahkan tiga unsur tersebut, khususnya drama dan konflik. Karena itu daya tarik gosip dalam *infotainment* sering lebih tinggi daripada daya tarik film, apalagi ketika karakternya *di-close up* ketika sedang sedih, marah, bahagia, dan sebagainya.

Sebenarnya gosip itu ada di mana pun. Namun, di Indonesia, gosip dalam media massa, khususnya dalam *infotainment* punya keunikan tersendiri karena intensitasnya yang tinggi dan subjek yang digosipkannya adalah kaum selebriti. Dalam beberapa tahun belakangan, Indonesia tampaknya telah menjadi "kerajaan selebriti." Buktinya puluhan acara *infotainment* ditayangkan TV swasta kita setiap harinya. Seperti *Kabar Kabari, Cek dan Ricek, Kiss,*

Bibir Plus, Portal, Eko Ngegossip, dan sebagainya. Acara-acara yang melaporkan sepak terjang kehidupan orang-orang terkenal, yang mayoritas penyanyi atau pemain sinetron, ini "menginvasi" ruang pribadi kita setiap hari. Mungkin sedikit saja di antara kita yang ingin "muntah" karena frekuensi dan durasi acara-acara remeh-temeh tersebut sudah kelewatan.

Rasanya di *Amrik* sana yang merupakan pusat selebriti dunia, TV swastanya tidak segila TV swasta kita dalam melaporkan segala aktivitas para idola tersebut. Apa lagi di Belanda dan di negara-negara Skandinavia yang dikenal berbudaya feminin.

B. Indonesia Menganut Budaya Kolektivis

Sebagaimana ditunjukkan leh Hofstede (1983), Triandis *et al.* (1988), dan Gudykunst dan Kim (1992), secara garis besar budaya dunia ini terbagi menjadi dua, yakni budaya individualis (Eropa dan Amerika Utara) dan budaya kolektivis (Asia, Afrika, Amerika Selatan, dan Kepulauan Pasifik) yang masing-masing mempunyai varian- variannya. Meskipun terdapat banyak pola dalam masyarakat kolektivis, terdapat kesamaan dalam pola-pola tersebut. Dalam suatu negara boleh jadi terdapat kecenderungan individualis dan kecenderungan kolektivis, tanpa harus bertentangan. Namun salah satunya cenderung mendominasi. Di Indonesia, yang lebih dominan ada-lah kolektivisme.

Dalam masyarakat kolektivis, diri (*self*) tidak bersifat unik atau otonom, melainkan lebur dalam kelompok (keluarga, klan, kelompok kerja, sukubangsa,

bangsa, dan sebagainya). Karena itu perilaku individu juga sangat dipengaruhi kelompoknya. Dalam budaya kolektivis, individu tidak dianjurkan untuk menonjol sendiri. Keberhasilan individu adalah keberhasilan kelompok dan kegagalan individu juga adalah kegagalan kelompok. Maka, bila seseorang telah melakukan suatu perbuatan membanggakan, banggalah kelompoknya. Sebaliknya, bila ia telah melakukan perbuatan yang memalukan, malu pulalah kelompoknya. Sebagai contoh, beberapa tahun lalu, ketika seorang artis diberitakan terkait dengan kematian pemuda yang cucu seorang mantan pejabat penting di rumah sang artis di Jakarta, akibat menggunakan ekstasi, suatu keluarga besar Minang mengirimkan sepucuk surat terbuka yang dimuat *Tempo,* menyampaikan bahwa mereka merasa malu akibat perbuatan artis tersebut.

Bahwa masyarakat kita bersifat kolektivis tampak gamblang ketika puluhan orang mengantarkan atau menjemput setiap anggota keluarga atau kerabat mereka yang menunaikan ibadah haji. Juga dalam pesta perkawinan yang dihadiri ratusan hingga ribuan orang, yang membuat orang-orang dari budaya individualis merasa heran. Dalam masyarakat kolektivis, individu terikat oleh lebih sedikit kelompok, namun keterikatan tersebut lebih kuat dan lebih lama. Selain itu hubungan bersit total, sekaligus di lingkungan domestik dan ruang publik.

Karena identifikasi yang kuat dengan kelompok, manusia kolektivis sangat peduli dengan peristiwa-peristiwa yang menyangkut kelompoknya. Karena itu gosip pun tumbuh subur. Media massa dan

media lainnya yang digunakan individu (telepon, *e-mail*) sebagai perpanjangan komunikasi manusia turut menyuburkan gosip.

C. Jarak Kekuasaan yang Tinggi di Indonesia

Umumnya, dalam masyarakat kolektivis, orang lebih menyenangi hubungan vertikal (atasan-bawahan), karena itu panggilan *Bapak* sering digunakan, bahkan untuk. orang yang lebih muda, sejauh ia berstatus lebih tinggi. Dengan kata lain, masyarakat kolektivis lebih menerima perbedaan kekuasaan. Baik atasan ataupun bawahan senang menjaga jarak kekuasaan (*power distance*).

Budaya yang menganut jarak kekuasaan yang tinggi, menggunakan pandangan Hofstede, adalah budaya maskulin. Dalam budaya ini peran wanita dianggap kurang penting atau sekadar pelengkap. Nilai maskulin tradisional seperti pencapaian (berdasarkan pengakuan dan kekayaan) dan kekuasaan menentukan prestasi budaya. Orang senang mengunakan gelar, sebagai instrumen untuk menjaga jarak kekuasaan. Seorang menjadi profesor, dokter atau direktur di tempat kerja, di tempat ibadah, bahkan saat resepsi pernikahan. Maka dalam budaya maskulin, orang senang mengidolakan orang lain, sebagaimana bawahan senang menjaga jarak dengan atasan. Mental bawahan masyarakat kita (terlalu mengagumi orang lain, apa lagi yang bertampang Barat) boleh jadi diperparah oleh bawah sadar masyarakat kita yang pernah dijajah bangsa lain. Tak mengherankan, di Indonesia puluhan acara TV

ditayangkan setiap minggunya untuk menyiarkan celoteh dan tindak-tanduk para artis yang dikagumi masyarakat luas.

Bandingkan budaya kita dengan budaya Belanda yang feminin. Sebagai bangsa feminin, maka pria-pria Belanda, sebagaimana pria-pria Skandinavia, diterima dalam peran-peran yang di negara lain dianggap peran feminin, seperti guru sekolah dasar, perawat, dan bapak rumah tangga (wanita pergi kerja). Di Belanda prestasi diukur berdasarkan lingkungan kehidupan dan hubungan manusia alih-alih kekuasaan, kekayaan atau popularitas. Anggota-anggota menekankan hubungan dengan orang lain daripada kompetisi. Kehebatan seseorang diabaikan dan orang luar (termasuk kaum migran) diperlakukan simpatik. Maka di Belanda, tidak ada pemujaan berlebihan terhadap kaum selebriti, seperti di Indonesia. Di sini jarang sekali acara TV yang mengidolakan para penyanyi atau bintang TV atau bintang film. Orang-orang kaya sekali pun enggan memiliki rumah mewah untuk menunjukkan status dan kelebihan mereka. Di Indonesia, sebaliknya, kita menemukan begitu banyak rumah bak istana, yang sebenarnya tidak diperlukan benar oleh penghuninya, terutama di kompleks perumahan bergengsi. Banyak rumah tersebut diisi oleh penunggu atau pembantu rumah tangga.

Jarak kekuasaan yang tipis ini di Belanda ditandai dengan populernya penggunaan sepeda. Bukan hanya dosen atau mahasiswa, bahkan para manajer, direktur dan pejabat (termasuk menteri dan anggota parlemen) pun sering menggunakan sepeda biasa. Setidaknya mereka menggunakan kendaraan itu pulang pergi dari

rumah ke stasiun kereta. Kalau Anda sempat pergi ke stasiun kereta api Amsterdam, Leiden, atau Den Haag, Anda akan menyaksikan kendaraan yang paling banyak diparkir di sana justru sepeda biasa, bukan mobil. Kalau kita perhatikan, banyak sepeda ini sudah tua dan karatan, bukan sepeda balap yang di Indonesia harganya jutaan rupiah.

Untuk memahami budaya feminin ini, tengoklah juga negara-negara Skandinavia. Sebuah surat kabar melukiskan: "Kami tidak terlalu mengagumi bintang-bintang besar atau pahlawan-pahlawan" kata Jacob Vedel-Petersen, Direktur *Institute for Social Science Research* di Copenhagen, "Orang biasa adalah pahlawan kami". Sebagaimana dilukiskan Richard Mead (1994), Perdana Menteri Swedia Ingvar Carlsson menyandang tasnya sendiri, tinggal di apartemen sewaan, dan berdasarkan perlindungan hukum, membuka surat- suratnya bagi warga negara yang berminat mampir dan membacanya.

"Menurut Bradford 'J' Hall (2002), egalitarianisme juga ada di negara kerajaan. Bahkan warga Denmark yang kerajaan lebih egaliter daripada Amerika. Mereka menganut konsep *Janteloven* yang menyatakan bahwa seseorang tidak boleh melebihi yang lain. Hall melukiskan, Raja Denmark tidak dianggap lebih baik daripada orang biasa, dan banyak cerita yang melukiskan hal ini.

D. Dampak Tayangan Gosip sebagai *Labelling*

Apa dampak tayangan gosip buat kaum selebriti? Mereka akan tetap terkenal atau bahkan lebih terkenal sehingga daya tawar atau daya jual mereka pun meningkat Namun jika yang dilaporkan adalah konflik antarsejawat atau antarteman dan antaranggota keluarga, terutama suami-istri, seperti dalam kasus Adji Massaid vs. Reza; Rhoma Irama vs. Angel, Tamara Blesziynski vs. Teuku Rafly; Cut Memey vs. Jackson Perangin-angin, juga para selebriti lainnya seperti Desy Ratnasari, Ulfa Dwiyanti, Tri Utami, Tika Subiakto, Eno Lerian, dan yang lainnya, yang bercerai dengan pasangan hidupnya masing-masing, maka konflik cenderung lebih meruncing dan sering berakhir dengan perceraian karena masalahnya menjadi melebar. Sementara persepsi yang dimiliki orang-orang terlibat semakin menyimpang mengenai komentar orang lain dengan siapa mereka berkonflik.

Dalam konflik suami istri, tidak ada jaminan bahwa apa yang diucapkan oleh seseorang akan ditangkap secara cermat oleh media massa. Laporan atau komentar media massa yang mungkin menyimpang itu akan dipersepsikan menyimpang juga oleh pasangannya yang kemudian akan dipersepsikan secara menyimpang juga. Jika wacana gosip itu berlanjut maka akan terjadi lingkaran setan. Titik temu menjadi sulit dicapai, karena semakin banyak pihak yang dililibatkan (termasuk wartawan) yang pada gilirannya memperkeruh masalahnya. Konflik antara suami dan istri itu akan lebih mudah diatasi kalau persoalannya dibicarakan oleh orang-orang yang ber-sangkutan, tanpa melibatkan pihak-pihak luar, kecuali pihak ketiga (orangtua, saudara, ulama, hakim, dsb.)

yang memang berniat ingin mendamaikan mereka. Maka masuk akal bahwa pasangan-pasangan selebriti yang rukun adalah yang jauh dari gosip, seperti Rima Melati dan Frans Tumbuan, Titik Sandhora dan Muchsin Alatas, serta Widyawati dan Sophan Sophiaan.

Melalui acara *infotainment,* media sering menggunakan penjulukan terhadap seseorang yang digosipkan. Penjulukan (*labelling*) akan menimbulkan nubuat yang dipenuhi sendiri (*self-fulfilling prophecy*). Jika seseorang (selebriti) dijuluki sebagal "Ratu Ecstasy" atau "Anak Durhaka," atau "Mengguna-menggunai," maka apa pun yang dikatakan atau dilakukan orang yang bersangkutan akan diinterpretasikan berdasarkan penjulukan tersebut. Orang yang bersangkutan menjadi sulit untuk membela diri dan menghindar dari tuduhan tersebut. Persis seperti orang gila. Jika orang yang dituduh gila itu marah atau diam, maka kemarahannya atau dianinya akan dianggap sebagai pembenaran untuk menuduhnya bahwa ia gila: "Tuh lihat, dia ngamuk Gila, kan?" atau "Dasar gila. Dituduh gila, diam saja.

Teori penjulukan diilhami terutama oleh teori interaksi simbolik George Herbert Mead dalam bukunya *Mind, Self and Society* (1934), hanya saja diterapkan dalam dunia orang-orang yang menyimpang. Menurut teori interaksi simbolik, manusia belajar memainkan berbagai peran dan mengasumsikan identitas yang relevan dengan peran-peran ini, menunjukkan kepada satu sama lainnya siapa dan apa mereka, serta mendefinisikan situasi-situasi yang mereka masuki, dan

perilaku-perilaku pun berlangsung dalam konteks identitas sosial, makna dan definisi situasi tersebut.

Teori penjulukan *(labelling theory)* menganggap penyimpangan *(deviance)* bukan sebagai seperangkat karakteristik individu atau kelompok, melainkan sebagai suatu proses interaksi antara *deviants* dan *non-deviants.* Mereka yang merepresentasikan kekuasaan (sebagai atasan, selebriti, orang yang berstatus lebih tinggi, suami, dsb.) atau yang mampu memaksakan definisi moralitas konvensional terhadap orang lain, menyediakan sumber utama penjulukan. Julukan-julukan yang diterapkan untuk menciptakan kategori-kategori penyimpangan dengan demikian mencerminkan struktur kekuasaan masyarakat.

Teori penjulukan penting karena teori itu berangkat dari asumsi bahwa tidak ada suatu tindakan pun yang secara intrinsik kriminal. Definisi kriminalitas ditetapkan oleh pihak yang berkuasa, melalui perumusan hukum dan interpretasi oleh polisi, pengadilan dan lembaga-lembaga pemasyarakatan (Giddens, 1991: 129-130). Menurut teori ini, proses penjulukan demikian dahsyat sehingga korban-korban pendefinisian salah-kaprah ini tidak dapat menahan pengaruhnya. Pendefinisian orang lain yang bertubi-tubi itu akhirnya menggantikan citra-diri asli mereka, meskipun awalnya itu bertentangan dengan keinginan mereka. Dampak penjulukan itu lebih hebat bila juga disebarkan oleh pers, apalagi bila si terjuluk adalah rakyat jelata.

Penjulukan sebenarnya problematik. Prosesnya seperti lingkaran setan. Dalam kasus Cut Memey misalnya, bila ia memprotes keras julukan

"mengguna-gunai," protes Cut Memey dianggap berbohong atau menyangkal julukan tersebut. Keberangannya bisa ditafsirkan orang lain bahwa ia layak untuk dijuluki "mengguna-gunai" Jackson. Sebaliknya, bila Cut Memey diam saja, perilakunya pun akan ditafsirkan sebagai "konfirmasi," karena jika tidak, mestinya ia marah diperlakukan seperti itu. Benar atau salah, penjulukan itu dan reaksi yang diberikan objek yang dijuluki terhadap orang lain "membenarkan" penjulukan tersebut. Maka nubuat itu telah dipenuhinya sendiri, dan dalam kasus ini menjadi realitas bagi si penjuluk dan orang yang dijuluki (Philip Jones, 1985). Pernyataan klasik sosiolog ternama William I. Thomas "*if men define situations as real, they are real in their consequences*" yang terkenal itu masih aktual. Manusia memutuskan melakukan sesuatu berdasarkan penafsiran atas dunia di sekeliling mereka.

Korban-korban misinterpretasi ini sulit mengelak dari penjulukan itu bila penjulukan tersebut berkesinambungan. Kadang-kadang, si objek dapat memprotes penjulukan itu, namun sulit mengubah keadaan atau konsekuensi atas penjulukan tersebut. Misalnya, dalam kasus Cut Memey, boleh jadi yang akan dijadikan bukti bahwa Cut Memey itu telah mengguna-gunai Jackson adalah pendapat para dukun atau paranormal atau bahkan kawan-kawan dekat Jackson yang ingin membela Jackson.

E. Penjulukan dan Pembentukan Kesadaran Khalayak

Bagi khalayak, gosip dapat merupakan pelarian dari problem-problem kehidupan. Seharusnya kita, khususnya kaum wanita, lebih banyak menggunakan waktu kita untuk melakukan hal-hal konstruktif. Berapa lama waktu yang kita gunakan untuk nonton gosip? Coba kita jumlahkan mungkin sebenarnya waktu tersebut cukup untuk belajar untuk mencapai gelar Magister.

Gosip yang disajikan pers, pasti mengandung bias, karena bahasa itu sendiri (termasuk bahasa gambar), merupakan serangkaian pesan yang diciptakan oleh orang-orang yang pernah hidup dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Semua perangkat nilai yang pernah mereka cerap, plus kondisi fisiologis dan psikologis mereka yang situasional, turut mempengaruhi perumusan dan penyampaian gosip.

Pada dasarnya bahasa (kata-kata) itu tidak netral. Di dalamnya ada muatan-muatan bersifat pribadi, sosio-kultural, atau ideologis, meski bersifat subtil, dalam berita yang diklaim objektif sekali pun, apalagi dalam bentuk gosip. Gosip merupakan (re)konstruksi pikiran wartawan (institusi pers) mengenai suatu peristiwa atau pernyataan yang telah lewat. Pelaporannya, terutama kalau tidak direkam atau dicek ulang, semata-mata berdasarkan perspektif kewartawanannya, yang bisa berbeda dari perspektif seorang politikus, ilmuwan, pengusaha, atau orang awam mengenai hal yang sama. Wartawan, dan redaksi sebagai penjaga gerbang, akan memilih kata-kata tertentu (hiperbola, analogi, metafor, dsb.) untuk mensifati seseorang atau suatu peristiwa, namun pada saat itu mereka “tidak objektif” dengan

meniadakan sifat-sifat lain yang sebenarnya juga melekat pada orang atau peristiwa tersebut. Melalui gambar-gambarnya (sebagai bentuk lain penjulukan), televisi - bahkan dalam bentuk berita - bisa mencangkokkan kesadaran tertentu kepada benak khalayaknya. Walhasil, gosip adalah opini. Begitulah, ketika suatu media massa menjuluki Kiki Fatmala sebagai "Anak Durhaka", media massa secara halus mengimbau pembacanya untuk menaruh keprihatinan, simpati atau kepedulian terhadap keluarga dan peristiwa itu dan bahkan keberpihakan kepada salah satu pihak, meskipun pihak tersebut belum tentu benar.

Seperti dikatakan Dablgren (1991: 192), realitas sosial, menurut pandangan konstruktivis (fenomenologis), setidaknya sebagian, adalah produksi manusia, hasil proses budaya, termasuk penggunaan bahasa. Makna adalah suatu konstruksi, meskipun terkadang rentan dan muskil, dan salah satu cara mendasar kita dalam menghasilkan makna mengenai dunia nyata adalah lewat narasi (media massa). Peristiwa-peristiwa yang ditangkap media massa, apalagi gosip, jelas bukan peristiwa sebenarnya, baik dilihat dari urutannya atau pun durasinya. Narasi media massa merupakan seleksi peristiwa yang sudah direproduksi dalam bentuk yang artifisial. Narasilah yang menghubungkan peristiwa sebenarnya dengan khalayak. Dan narasi tidak sekadar menyampaikan, melainkan juga menciptakan makna. Julukan-julukan tertentu yang dipilih media massa untuk pihak-pihak tertentu dalam acara *infotainment* jelas merupakan salah satu pendefinisian untuk menciptakan realitas

baru mengenai peristiwa atau orang yang didefinisikan.

Oleh karena dampak gosip ini yang lebih banyak mudlaratnya daripada manfaatnya, media massa seyogianya mengurangi acara *infotainment* ini. Di pihak lain, khalayak seyogianya mengurangi frekuensi menonton tayangan semacam ini. Lebih baik mereka menggunakan waktu-waktu tersebut untuk melakukan hal-hal yang kreatif dan konstruktif. Lemahnya etos belajar dan kerja masyarakat kita tampaknya juga dipicu oleh tayangan-tayangan yang meninabobokkan ini. Masalah ini tentu merupakan topik yang bisa didiskusikan tersendiri.

Dalam kaitannya dengan UU nNomor 32 tahun 2002 tentang Penyiaran, Pasal 48 ayat 4, dimana Komisi Penyiaran Indonesia (KPI) harus membuat pedoman perilaku penyiaran yang minimal harus berkaitan dengan …a. rasa hormat terhadap hal pribadi… b. kesopanan dan kesusilaan… c. pembatasan adegan seks, kekerasan dan sadisme; dan hal-hal lain. Dalam membahas masalah program "*Cek & Ricek*" maka ketiga hal tersebut di atas telah diabaikan. Tapi, sampai saat ini, tidak ada reaksi dari KPI mengenai hal ini.

Sikap pemerintah dalam menghadapi globalisasi media yang berdampak buruk bagi masyarakat Indonesia ini hampir tidak ada. Bahkan, dalam UU pers tidak tercantum sedikit pun mengenai pembatasan media cetak yang berkonotasi seks. Dalam televisi memang ada pembatasan yang akan dilakukan oleh KPI, akan tetapi, yang terjadi di lapangan, tayangan yang dapat merusak budaya nasional akan selalu

dapat ditemui dengan mudah. Oleh karena itu, seperti-nya, KPI belum dapat berfungsi sebagaimana yang diharapkan.

Di antara solusi yang dapat ditawarkan dalam mengatasi dampak buruk globalisasi media adalah pencantuman batas norma yang jelas dalam UU pers, sehingga tayangan media cetak yang tidak sesuai norma akan langsung dapat dibatasi dengan dasar hukum yang jelas. Pencantuman batas norma yang jelas ini juga akan membantu dampak positif globalisasi media, yaitu bertambahnya wawasan dan pengetahuan orang Indonesia tanpa dibebani lagi untuk memilah-milah mana yang buruk dan mana yang baik. Dalam hal tayangan TV, maka yang dapat ditawarkan adalah bahwa KPI harus di "push" untuk melakukan pembatasan hal-hal mana saja yang kira-kira berdampak buruk bagi masyarakat. Sehingga, mudah-mudahan, akan membuat masyarakat lebih nyaman dalam menyantap berbagai hidangan media yang tersaji di Indonesia ini.

Daftar Pustaka

Adler, Ronald B. Towne, Neil. 1987. *Looking out Looking In: Interpersonal Communication.* New York: Hilt Rinchard and Wiston.

Alma, Buchari. 1998 (ed-2). *Manajemen Pemasaran dan Pemasaran Jasa.* Bandung: Alfabeta.

Alwasilah, A. Chaedar. 2003. *Pokoknya Kualitatif: Dasar-dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Arifin, Anwar. 1994. *Strategi Komunikas: Sebuah Pengantar Ringkas,* Bandung: Armico.

Assegaf, Dja'far. t.th. *Jurnalistik Masa Kini, Pengantar ke Praktek Kewartawanan.*

Atmowiloto, Arswendo. 1986. *Telaah Tentang Televisi*. Jakarta: Gramedia.

Basrowi dan Sudikin. 2002. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Edisi Revisi V. Jakarta: Rineka Cipta.

Coulson, Colin, Thomas. 1993. *Public Relations, Pedoman Praktis Untuk PR.* Jakarta: Bumi Aksara.

Creswell, John W. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design, Choosing Among Five Tradition.* California: Sage Publication.

Depari, Edward, and Colin, Mac Andrews. 1988. *Peranan Komunikasi Massa dalam Pembangunan.* Yogyakarta: Gadjah Mada Universitas Press.

Devito, Joseph A. 1997. *Komunikasi Antar Manusia Kuliah Dasar (Alih Bahasa Agus Maulana).* Jakarta: Professional Books.

Djamaluddin Malik, Dedy. Yosal Iriantara. 1994. *Komunikasi Persuasif.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Ferante, Joan. 1992. *Sociology: A Global Perspektif.* Belmont California: Wordsworth Publishing Company.

Fisher B. Aufbrey. 1986. *Teori-teori Komunikasi.* Bandung: Remaja Karya.

Fokusmedia, Tim Redaksi, 2005, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan tentang Undang-Undang Penyiaran dan Pers*. Bandung.

Garna, Judistira K. 1996, *Ilmu-ilmu Sosial Konsep Dasar-Posisi.* Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran.

_____. 1999. *Metode Penelitian: Pendekatan Kualitatif.* Program Pasca Sarjana Unpad Bandung.

Greener, Tony, 1993. *Kiat Sukses Public Relations dan Pembentukan Citranya.* Jakarta: Bumi Aksara.

Jefkin, Frank. 1996. *Public Relations*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Kasali, Rhenald. 2003. *Manajemen Public Relations.* Jakarta: Grafiti.

Kaye, Michael. 1994. *Communication Management*. New York: Prentice Hall.

Kincaid, D Lawrence & Schramm, Wilbur. 1987. *Asas-asas Komunikasi Antar Manusia.* Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Korzenny, Felipe, Stella Ting-Toomy with Elizabeth Schiff. 1992. *Mass Media Effects Across Cultures*. Newbury, London, New Delhi: Sage Publications.

Kotler, Philip. 1991. *Manajemen Pemasaran: Analisis, Perencanaan, Implementasi dan Pengendalian.* Jakarta: Penerbit Erlangga.

Liliweri, Alo. 1994. *Perspektif Teori Komunikasi Antarpribadi: Suatu Pengantar Ke Arah Psikologi Sosial Komunikasi.* Bandung: Citra Aditya Bakti.

Littlejohn, Stephen. W. 1996. *Theories of Human Communications.* USA: Wadsworth Publishing Company.

Lofland, John dan Lyn H. Lofland. 1984. *Analisis Social Setting: A Guide to Qualitative Observation and*

Analisis. Relmont, Cal: Wadsworth Publishing Company.

Miller, Kattherine. 2002. *Communication Theories: Perspectives, Process and Contexts.* New York: The McGraw Hill Companies.

Mowlana, Hamid and Wilson, Laurie. J. 1990. *The Passing of Modernity, Communication and the Transformation of Society*. New York and London: Longman.

Moleong, Lexy J. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muhajir, Noeng. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Edisi IV. Yogyakarta Rake Sarasin.

Mulyana, Deddy. 2000. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

_____. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Myers, James H. 1986. *Marketing.* New York: McGraw-Hills.

Nasution, 1992. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif.* Bandung : Tarsito.

Nurhayati, Kania. 2004. *Pengaruh Marketing Public Relations terhadap Peningkatan Citra Positif Perusahaan.* Tesis Pascasarjana UNPAD.

Pace, R. Wayne & Don F. Faules (Terjemahan). 2000. *Komunikasi Organisasi Strategi Meningkatkan Kinerja Perusahaan.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Pawito. 2008. *Penelitian Komunikasi Kualitatif*. Yogyakarta: LkiS.

Rakhmat, Jalaludin, 1994. *Metode Penelitian Komunikasi.* Bandung: Remaja Karya.

_____. 1986. *Psikologi Komunikasi.* Bandung: Remaja Karya.

Ritzer, George and Douglass J. Goodman. 2004. *Teori Sosiologi Modern* (terjemahan) edisi 6. Jakarta: Prenada Media Group.

Ruslan, Rosady. 2002. *Kiat dan Strategi Kampanye Public Relations.* Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Sendjaya. Sasa Djuarsa. 2006. *Kebebasan dan Tanggung Jawab Media Massa Dalam Masyarakat Demokratis*. Jakarta.

Siagian, Sondang P. 1995. *Pengembangan Organisasi.* Jakarta: Bumi Aksara.

Simbolon. Parakitri T. 1997. *Vademekum Wartawan*. Jakarta: Gramedia.

Siregar, Ashadi. 2001. *Menyingkap Media Penyiaran*, *Membaca Televisi Melihat Radio*. Yogyakarta: LP3Y.

Sobur, Alex. 2001. *Etika Pers, Profesionalisme dengan Nurani*. Bandung: Humaniora Utama Pers.

Wilcox, Dennied L, Ault, Philip H. Agee, Waren K. 1992. *Public Relations Strategis and Tactics.* Herper Collins Publisher.

Widjaya, A.W. 1983. *Komunikasi dan Hubungan Masyarakat.* Jakarta: Bumi Aksara.

Yulianita, Neni. 1999. *Public Relations.* Bandung: Fikom UNISBA.

Zachri, Latief. 1986. *Behaviorisme sebagai Psikologi Perilaku Modern.* Bandung: Tarsito.

Zeithaml, U A. Ad MJ. Bitner, 1996. *Service Marketing,* 1st edition, Mc. Graw Hill Companies, Inc.

INDEKS

A

Abah Anom, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78
Abah Sepuh, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 67, 68, 70
Abdul Syukur, 23, 154
Abu Rizal Bakrie, 228
Adon Nasrullah, 9, 14
Aef Wahyudin, 187
Ahmad Dahlan, 106
Ahmad Sarbini, 20
Ajid Thohir, 41, 48
Al-Irsyad, 40, 106
Allah Swt, 107, 110, 155, 183
Alwasilah, 263
Amerika Serikat, 29, 83, 86
antropologi, 35, 154, 157, 252
artis, 227, 253, 255
Asep S. Muhtadi, 1, 28, 32, 34
Asep Salahudin, 39, 40, 58, 79
Asy'ariyah, 157
Atmowiloto, 251, 263
Azyumardi Azra, 14

B

Bandung TV, 194, 198, 216, 217, 218, 222, 223, 224, 248
Barrat, David, 242
Bibir Plus, 252
bid'ah, 107, 108, 109, 135
bilisāni qawmihi, 4
Bisri Effendi, 74, 79
budaya individualis, 253, 254
budaya kolektivis, 253
Budaya Sunda, 58, 79, 152, 155, 157, 162, 164, 178, 185, 186
Budha, 37, 133, 156
Bungin, Burhan, 243

C

Cek & Ricek, 250, 262
Chairul Tanjung, 227, 233
Cik Hasan Bisri, 22
Clifford Geertz, 41, 49, 74, 75
Commodification, 210
Creswell, 140, 162, 243, 263
cultural absolutism, 29
cultural relativism, 29

D

Dadang Kahmad, 45, 79
Daniel S Lev, 133
Daramjati Supadjar, 44
Deddy Mulyana, 7, 14, 129, 145
Deliar Noer, 111, 136
Dewan Hisbah, 113, 116, 118, 119, 120
DI/TII, 44, 62, 68
Dialektika bahasa, 164
dialektika relasional, 158, 159, 172
dialog antaragama, 10, 17
Djamaluddin Malik, 264
Doddy S. Truna, 20

DPRD Jawa Barat, 84, 85, 88, 89
dzikir, 42, 43, 60

E

Endang Turmudi, 74, 79

F

Faisal Siagian, 87
fastabiqul khayrot, 121
Fiederspiel, 144

G

Gazali, Effendi, 244, 245
Geertz, 41, 75, 79, 131
ghibah, 252
Go Spot, 250
Golongan Karya, 45, 85
gosip, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 260, 261
Group Bimantara, 232
Gudykunst, 11, 12, 13, 15, 253
Gurita Konglomerasi, 226

H

H.J. Benda, 42, 105
Habermas, 202, 245, 247, 248
Haji Zamzam, 105
Hamzah Turmudi, 120, 121
harmoni, 2, 5, 9, 10, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 31, 34, 36, 117
Hary Tanoesoedibjo, 230, 232
Hasan Mustapa, 58
Hendi Suhendi, 116, 118
Hindu, 37, 133, 134, 156
Hofstede, 253, 254
Horikhoshi, 80

I

Ihsan Setiadi Latif, 103
ijtihad siyasi, 120
Imam Ghazali Budiharjo, 250
infotainment, 250, 251, 252, 257, 261
Islam, 1, 3, 4, 5, 22, 24, 26, 29, 30, 37, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 58, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 79, 80, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 119, 120, 121, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 145, 146, 150, 151, 152, 155,156, 157, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185

J

jam'iyyah, 104, 110, 111, 112, 120
Jamiatul Khair, 40
Jawa Barat, 47, 48, 53, 62, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 101, 148, 155, 156, 191, 194, 196, 198, 216, 218, 220, 223, 224, 225, 226
jihad fi sabilillah, 43
Juhaya S. Pradja, 60, 61
jumud, 107, 108, 109

K

Kabar Kabari, 250, 252
Kabupaten Garut, 48, 148, 149, 156
Kaifiyyat Kerja, 113
Kampung Dukuh, 148, 149, 150, 151, 152, 157, 161, 163, 164, 165, 166, 167,

168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185
kapitalisme penyiaran, 188
Kartodirjo, 42, 43
Karuhun, 156
Kasali, 264
Katolik, 73, 136
kebhinnekaan, 38
ketunggalan, 38
khataman, 42, 63
khulafa al-rasyidin, 3
khurafat, 107, 108, 109, 137
Koentjaraningrat, 168, 169, 186
komunikasi, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 33, 42, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 74, 75, 78, 87, 88, 89, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 132, 140, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 184, 186, 191, 192, 201, 202, 204, 208, 211, 213, 214, 215, 229, 252, 254
komunikasi multikultural, 2, 4, 6, 7, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 34
Komunikasi politik, 59, 78, 88, 89, 120
konflik agama, 1, 24
Kota Bekasi, 9, 14
kyai, 41, 42, 43, 51, 53, 64, 72

L

Liliweri, 144, 264

M

M. Yusuf Wibisono, 21
Maleong, 186
Mama Uluk, 149, 150, 151, 165, 166, 169, 170
Mansur Suryanegara, 145
Martin van Bruinessen, 47, 58, 72
masyarakat plural, 1, 2, 4, 21
Max Weber, 75
media massa, 2, 17, 189, 193, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 210, 214, 224, 229, 233, 234, 241, 242, 252, 257, 261
Mughni, 106, 109
Muhammad Abduh, 107, 108
Muhammad Alfan, 19, 31, 35
Muhammadiyah, 40, 106
mursyid, 41, 42, 52, 57, 63, 65, 66, 78

N

Nahdatul Ulama, 40, 57
NurcholishMadjid, 22, 32
Nurhayati, 265
Nurrohman Syarif, 28
Nusantara. Islam, 157

O

oligopoli penyiaran, 188
Oman Faturahman, 46
Onong Uchjana, 129, 144
Orde Baru, 39, 45, 49, 59, 60, 62, 63, 66, 72, 73, 78, 205, 206, 210, 231, 232, 246

P

pamali, 166, 167, 175, 176, 177, 178, 184
papayung masyarakat, 75
Paradigma, 37, 137, 138, 145, 157, 185, 200, 244, 265
Persatuan Islam, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 132, 140, 144, 146
Persis, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 133, 146, 258
pertukaran kebudayaan, 2, 17
Pesantran Suryalaya, 44, 48, 73
Program Jihad, 113
Protestan, 136

Q

Qanun Asasi, 107, 113, 114
Qanun Dakhili, 113
qat'iy al-dalalah, 137
qath'iy al-wurud, 137

R

Rafid Abbas, 118, 120
Rahmat Subagja, 133
rahmatan lil-'ālamīn, 4
Rakhmat, 265
Rasulullah Saw., 105, 107
Raymond William, 189
Ritzer, 246, 266
Rogers, 104, 122, 123

S

Saeful Arif, 35, 36
Saptono, 15
Sayyed Hossen Nasr, 40
selebritis, 250, 251
seni Sunda, 151
Serikat Islam, 40
Silet., 250
Soeharto, 69, 70, 72, 73, 79, 229, 231, 244
Spatialization, 211
Sri Haryani, 97
Structuration, 212
Sumedang Larang, 156
supportive environment, 12, 18, 24
Surya Paloh, 228, 233
Syafi'iyah, 157
Syarikat Islam, 136
syirik, 107, 108, 109, 176, 183, 185
symbolic violence, 34

T

tanbih, 45, 63, 76
Tarekat, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 54, 58, 64, 67, 75, 78, 79, 80, 106, 178
tarekat Qadiriyah, 40, 41, 49, 55, 61
tarekat Sammani, 40
tarekat Syattariah, 106
Taufik Abdullah, 133
Tawajuh, 42
tawasul, 42, 179
televisi, 168, 178, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 241, 251, 260, 262
televisi lokal, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 216, 217, 218, 220, 221, 223,

224, 225, 226, 227, 228, 231, 241
Toto Sugito, 152, 186
TQN, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 69, 75, 77, 78
TVRI, 194, 198, 223, 224, 226, 244, 245, 247

U

Ummu Salamah, 48
UU Penyiaran, 237, 239, 245

V

van Bruinessen, 80

W

Wahabi, 105
Wahhabisme, 105

Y

Yaya Suryana, 19

Z

Zaenal Mukarom, 16, 82
Zainal Abidin, 20, 54, 67, 72

PANCASILA

KETUHANAN YANG MAHA ESA

KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB

PERSATUAN INDONESIA

KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN

KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Tulisan-tulisan dalam buku ini membahas berbagai fenomena komunikasi dari keragaman perspektif dan persoalannya. Fenomena komunikasi, yang penuh dengan kekhasan, tak hanya dilihat dari perpektif sosial dan budaya, tapi juga agama, yang diyakini sebagai solusi semua persoalan. Kekhasan bentuk-bentuk komunikasi ini menarik karena di sisi ini pula benang merah keragaman perspektif itu terlihat.

Bagaimana dengan media massa? Bagian ini pun menjadi salah satu bahasan dalam buku ini. Salah satunya, "Gurita Konglomerasi dan Oligopoli Penyiaran di Indonesia" yang secara terang-benderang memberikan gambaran bagaimana tentang bisnis media, khususnya televisi, dijalankan. Pemilihan televisi sebagai pokok bahasan tentu bukan tanpa alasan. Jurnalisme gosip yang mewarnai, bahkan menjadi primadona konten media massa, terutama televisi, di Indonesia juga menjadi bagian yang diulas dalam buku ini. Dalam bab ini, gosip tak hanya dikaitkan dengan budaya masyarakat Indonesia yang cenderung maskulinis dan kolektivistik, tetapi juga hal in, seperti labeling (penjulukan) dan pembentukan kesadaran khalayak terhadap label-label yang diberikan media.

Komunikasi untuk merawat kehidupan harmoni di tengah masyarakat plural juga menjadi pokok bahasan dalam buku ini. Pengalaman kaum muslim dalam menghadirkan Islam di tengah kehidupan multikultural, baik dalam posisi demografisnya sebagai mayoritas maupun minoritas, hingga kini tetap menjadi issu menarik untuk terus dikaji. Termasuk prinsip bilisāniqawmih dan 'alāqadr 'uqūlihim yang sangat mempertimbangkan dimensi pluralitas, yang membuat nilai-nilai rahmatanlil'ālamīn dapat diwujudkan tanpa harus meniadakan kenyataan multikulturalitas masyarakat.

MMR
Madrasah Malem Reboan

PUSLITPEN
UIN 'SGD' BANDUNG

ISBN 978-602-51281-8-9

9 786025 128189